

XXIV конференция
памяти В.Д. Королюка

Церковь
в общественной жизни славянских народов в эпоху Средневековья и раннего Нового времени

ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2008

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт славяноведения
Отдел истории Средних веков

«СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ»
XXIV конференция

Церковь в общественной жизни славянских народов в эпоху Средневековья и раннего Нового времени

Материалы конференции

ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2008

УДК 941(100)”04/14”
ББК 63.3(0)4
Ц 44

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (проект № 08-01-14050г)

Конференция организована в рамках программы
Отделения историко-филологических наук РАН
«Русская культура в мировой истории»
(проект «Представление о взаимоотношениях власти и общества
в литературных текстах Древней Руси и других славянских стран,
созданных на переходе от раннего к развитому Средневековью.
Ранняя традиция, литературное наследие, социальные реалии»)

Церковь в общественной жизни славянских народов в эпоху Средневековья и раннего Нового времени. Материалы конференции. — М.: «Индрик», 2008. — 112 с. (Славяне и их соседи. XXIV конференция, Москва, 2008 г.)

Тексты даются в авторской редакции и авторском наборе

ISBN-978-585759-460-5

Содержание

О. А. Акимова (ИСл РАН, Москва)

Роль церкви в организации политической жизни в хорватских землях XII–XIII вв.

После того как в конце XI в. Хорватское королевство прекратило свое существование, церковная административная структура его бывших территорий осталась организующим и объединяющим их фактором. Церковь играла важную роль в поддержании и развитии здесь осознания культурной и исторической связи с античным и раннесредневековым прошлым и континуитета с местными раннехристианскими традициями.

Венгерский суверенитет в Далмации и Хорватии и венецианская власть на части земель были установлены при поддержке некоторых епископов далматинских городов, что нашло отражение в их житиях. Само устройство нового правления сопровождалось определенными изменениями в церковном подчинении и в границах диоцезов, призванными нарушить церковное единство этих территорий (учреждение по инициативе венгерского короля Загребской епископии с подчинением ее эстергомскому архиепископу и основание в подвластном Венеции Задаре архиепископии с передачей ее в управление патриарха Градо). Напротив, стремление к восстановлению единства далматинско-хорватской церкви понималось как стремление к политическому усилению хорватских земель в Венгерском королевстве, что показала деятельность в середине XIII в. задарского епископа Стефана, поддержанная младшим братом короля Белы IV, герцогом Хорватии Коломаном.

Сложные отношения духовной и светской власти в Европе того времени не только проявлялись в перипетиях поставления церковных иерархов в Сплитской архиепископии, но и во многом определяли взаимоотношения светских и церковных верхов далматинских городов с центральной властью и между собой, а также внутри клира и среди мирян. Горожане рассматривали церковную организацию своего города как самостоятельную и неразрывно связанную с городской автономией структуру и сопротивлялись оттеснению мирян от вынесения решений, касающихся церкви.

Вместе с тем церковь и ее представители сыграли определяющую роль в оформлении в городах Далмации и Хорватии режима коммунального управления и в создании городской историко-культурной традиции. Для раннесредневекового периода была характерна тесная связь церковной и светской городской власти. Архиепископы, епископы и другие иерархи городов способство-

вали утверждению на их территории административного иммунитета. Главы церквей избирались совместно «клиром и народом» городов. Соглашения венгерской королевской власти с городами, регламентирующие их автономное положение в системе венгеро-хорватского королевства, показывают кардинальное изменение положения: кандидатуры епископа и городского главы, хотя и предлагаемые городами, теперь утверждал король, что предоставляло ему возможность влиять на эту процедуру, ставить своих выдвиженцев и вмешиваться во внутренние дела. Схожая ситуация отмечалась на территориях под властью Венеции. Противостоящей центральной власти и епископу силой оказывался городской капитул, который обладал здесь большой самостоятельностью, существенно ограничивал епископскую власть, управлял церковью во время отсутствия епископа. Именно городской капитул с помощью монахов нищенствующих орденов (активно участвовавших в XIII в. в обновлении итальянских городских общин) инициировал введение системы городского управления, возглавляемой не королевским ставленником, а избираемым горожанами платным чиновником. Но противоборствующие группы, ориентированные на разные политические и церковные круги, существовали как в самом капитуле, так и в городской общине.

Вышедшие в рассматриваемое время из церковной среды Далмации и Хорватии агиографические и историографические тексты при всей своей малочисленности, отражают эту сложную картину схождения и борьбы интересов.

Д. Е. Алимов (СПбГУ)

Христианизация далматинских хорватов в контексте этносоциального развития (VII–IX вв.)

Формирование раннесредневековой этнополитической общности далматинских хорватов в результате взаимодействия различных по своему происхождению элементов являет собой сложную комплексную проблему. Хотя в историографии указывалось на важную роль принятия христианства в процессе консолидации хорватской общности (Наумов 1982: 174; Акимова 1985: 226–227), характер взаимодействия христианизации и этносоциальных процессов остается все еще недостаточно конкретизированным.

В последнее время в историографии стал проявляться взгляд на первоначальную хорватскую общность как на аналог германских «gentes» эпохи «переселения народов» (Ančić 2000: 77), которые, как в свое время показал Р. Венскус, являли собой гетерогенные этнополитические общности, политически, социально и идеологически конструируемые на основе воинской группы, сплотившейся вокруг харизматического вождя (Wenskus 1961). Принять такую интерпретацию в отношении хорватов побуждает, прежде всего, наличие в хорватском этногенетическом предании, зафиксированном в 30-й главе трактата Константина Багрянородного «Об управлении империей», основных элементов, присущих аналогичным традициям раннесредневековых германских общностей. Было бы, однако, желательно выяснить, когда и при каких обстоятельствах произошло оформление хорватской этнополитической общности как таковой.

Если вынести за скобки все те элементы хорватского этногенетического предания, которые находят аналогии в других памятниках типа «origo gentis», в нашем распоряжении для обнаружения собственно хорватских реалий останутся только явно неславянские имена легендарных хорватских вождей и ярко выраженное противопоставление «хорваты — авары», позволяющее говорить о тесной связи хорватского «этногенеза» с аварами. Наилучшим объяснением этой связи может служить давно высказанная гипотеза, согласно которой носители имени «хорват» первоначально являлись не этнической общностью, а социальной группой внутри Аварского каганата, выполнявшей военные функции на его периферии или даже являвшейся частью правящей элиты каганата (Kronsteiner 1978: 137–157; Pohl 1995: 86–96; Margetić 2001: 185–216). Развивая данный тезис, можно предположить, что хорваты

конституировались в обособленную от аварских политических структур общность, постепенно приобретавшую этнический характер, вследствие внутреннего конфликта в каганате, вероятно, того, который имел место в 630-е гг., когда на византийском престоле находился император Ираклий (610–641 гг.).

Х. Вольфрам обратил внимание на то, что в некоторых этногенетических преданиях вслед за описанием события, символизирующего выход на историческую сцену нового «народа», — чаще всего таким событием является переход через реку или победа над могущественным неприятелем — говорится также о смене религии или культа, причем и это событие изображается как одномоментное (Wolfram 1990: 31). Нетрудно заметить, что к примерам, которые привел Х. Вольфрам, очень близки и описания крещения хорватов в 31-й и 30-й главах трактата императора Константина. Если согласно 31-й главе, хорваты приняли крещение из Рима еще при императоре Ираклии вскоре после своей победы над аварами (КБ 1991: 113), то согласно 30-й главе, хорваты попросили Рим о крещении сразу после победы над франками (КБ 1991: 133). Крещение хорватов при Ираклии, идеологически отделявшее хорватов от авар и приближавшее к Византии, может быть расценено как логическое звено в процессе создания и утверждения новой общности, обособившейся от авар. Византия, заинтересованная в обретении действенного противовеса аварам, могла, таким образом, сыграть определенную роль в процессе превращения первоначальных носителей имени «хорват» в самостоятельный политический фактор. Как и в случае с болгарами хана Кубрата, в случае с хорватами речь должна была идти о крещении правящей элиты возникшего в Далмации политического образования (Наумов 1988: 74). Включала ли эта элита большинство носителей имени «хорват» в Далмации или нет, определить невозможно. Хорватская традиция, зафиксированная в 30-й главе трактата императора Константина, ставит крещение в совершенно иной исторический контекст, попытки конкретизации которого в историографии наталкивались на значительные трудности. Инициатива в принятии новой религии приписывается в хорватской традиции исключительно самим хорватам при полном игнорировании роли в процессе христианизации византийского императора Ираклия, духовенства Сплита и развернувших активную деятельность в Хорватии около 800 г. франкских миссионеров. Становится очевидным, что при анализе известия 30-й главы о крещении хорватов, прежде всего, необходимо принять во внимание идеологическую направленность хорватской традиции, в которой принятие христианства из Рима изображается одномоментным событием, тесно связанным с утверждением самостоятельности нового этнополитического организма.

Процесс усвоения хорватской идентичности подконтрольными хорватам общинами автохтонного и славяноязычного населения Далмации, протекал достаточно медленно. Вместе с тем, никаких других «племенных» наименований на первоначально занятой хорватами территории также не зафиксировано, так как не существовало, по-видимому, и самих «племен», чье существование бы предшествовало появлению здесь властных структур хорватского вождества. Несмотря на то, что первичную легитимацию своего положения в качестве самостоятельной политической силы первоначальные носители имени «хорват», как нам представляется, получили еще в VII в., первые достоверные сведения об использовании наименования «хорват» в Далмации относятся уже к IX веку. Извне же к общности, по крайней мере, правящий слой которой давно именовал себя «хорватами», на протяжении всего IX в. применялись только названия «Sclavi» и — в редких случаях — «Dalmatini». Процесс утверждения наименования «хорват» в Далмации совпал по времени с интенсификацией христианизации ее населения, выразившейся в частности, в широком церковном строительстве, осуществлявшемся хорватским князем и представителями знати, и создании стабильной церковной организации. Из некоторых храмов происходят надписи, которые наряду с грамотами князей Трпимира и Мунцимира, свидетельствуют об устойчивом использовании в этот период имени «хорват», по крайней мере, представителями политической элиты. Вместе с тем, эпиграфические памятники свидетельствуют о том, что в самой Хорватии наряду с титулом «dux Chroatorum» практиковалось и иное именование хорватского правителя — «dux Sclavorum». Сложно сказать, сложилось ли последнее наименование только в результате воздействия римской, франкской или местной романской традиций, характеризующихся применением к хорватской общности названия «Sclavi», или здесь отразился один из уровней самосознания, присущий хорватской элите той эпохи, уже, несомненно, славяноязычной и носившей славянские имена. Так или иначе, но наличие обоих обозначений в титулах Бранимира наводит на мысль, что хорватской элитой оба наименования воспринимались как равнозначные, применимые к одной и той же этнополитической общности. К указанному времени эта складывавшаяся из различных элементов общность должна была пройти уже длительный путь консолидации.

Таким образом, можно говорить о том, что хорватский этнополитический организм как таковой сложился уже в процессе христианизации, что существенно отличает далматинских хорватов от многих других раннесредневековых славянских общностей, сформировавшихся еще до принятия новой религии. Этим,

возможно, отчасти объясняется нехарактерная для славянских обществ раннего Средневековья консолидированная позиция элиты хорватского социума по отношению к христианству и Церкви.

ЛИТЕРАТУРА

Акимова 1985 — *Акимова О. А.* Формирование хорватской раннефеодальной государственности // Раннефеодальные государства на Балканах. VI–XII вв. М., 1985.

КБ 1991 — Константин Багрянородный. Об управлении империей / Под ред. Г.Г. Литаврина, А.П. Новосельцева. Пер. Г.Г. Литаврина. М., 1991.

Наумов 1982 — *Наумов Е. П.* Возникновение этнического самосознания раннефеодальной хорватской народности // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982.

Наумов 1988 — *Наумов Е. П.* Общественно-политические сдвиги в сербских и хорватских землях и христианская миссия на Балканах // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988.

Ančić 2000 — *Ančić M.* U osvit novog doba. Karolinško carstvo i njegov jugoistočni obod // Hrvati i Karolinzi. D. I. Split, 2000.

Kronsteiner 1978 — *Kronsteiner O.* Gab es unter den Alpenslaven eine kroatische ethnische Gruppe? // Wiener Slavistisches Jahrbuch. Wien, 1978. Bd. 24.

Margetić 2001 — *Margetić L.* Dolazak Hrvata. Split, 2001.

Pohl 1995— *Pohl W.* Osnove hrvatske etnogeneze: Avari i Slaveni // Etnogeneza Hrvata / Ur. N. Budak. Zagreb, 1995.

Wenskus 1961 — *Wenskus R.* Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes. Köln: Graz, 1961.

Wolfram 1990 — *Wolfram H.* Einleitung oder Überlegungen zur *Origo Gentis* // Typen der Ethnogenese unter besonderer Berücksichtigung der Bayern. Teil 1 / Hrsg. von H. Wolfram, W. Pohl. Wien, 1990.

О. В. Белова (ИСл РАН, Москва)

Фигура служителя культа в фольклорной традиции поликонфессиональных регионов

Конфессиональный аспект оппозиции «свой–чужой» является одним из основных факторов самоидентификации, что особенно ярко проявляется в полиэтничных и поликонфессиональных ареалах, где традиция соседства славян-христиан с представителями других конфессий насчитывала несколько веков. Регионы, где проводились наши полевые исследования — от Буковины до Гродненщины, — в этом плане представляют собой показательный пример, т. к. здесь на протяжении длительного времени (до Второй мировой войны) в тесном соседстве проживали православные, католики и униаты, христиане-баптисты, иудеи. Опыт непосредственного соседства не мог не оставить следа в народных представлениях о вере и культовых обрядах этнических соседей, что подтверждается живучестью фольклорных нарративов на тему религии и веры.

Отношение к вере и религии в целом в славянской народной традиции строится на основе базовой семантической оппозиции «свой–чужой». Соответственно, в категорию лиц, оцениваемых с точки зрения признаков «свой» или «чужой», включаются и служители культа и авторитетные с конфессиональной точки зрения общинные деятели (православные и католические священники, старообрядческие наставники, пресвитеры баптистов-евангелистов, раввины и др.).

В докладе рассматриваются некоторые фольклорные стереотипы относительно служителей культа различных конфессий, раскрывающие амбивалентность образа «священника» в народных верованиях — представления о сакральности самого персонажа, о силе сакрального слова и в то же время восприятие священника как «магического специалиста», статус которого во многом сходен со статусом «знающего» в народной культуре:

— «свои» и «чужие» священники — оценка с позиции этноцентризма («правильные» и «неправильные», что соотносится с устойчивым народно-религиозным представлением о праведности/правильности «своей» веры);

— «спор о вере» представителей разных конфессий в фольклорной интерпретации;

— обращение к служителям иной конфессии в экстремальных ситуациях (практика обращения христиан к раввину, иудеев — к священнику);

— почитание захоронений «чужих святых» и «чужих» культовых мест в Подолии и на Буковине (этнография и мифология).

Доклад построен на фольклорно-этнографических материалах XIX–XX вв. и на данных полевых исследований 2000–2007 гг.

Е. В. Белякова (ИРИ РАН, Москва)

Памятники канонического права в истории славянских церквей на пороге Нового времени[1]

1. Для истории славянских церквей памятники канонического права имеют особое значение. Наряду с литургическими текстами они составляли основу культурного единства славянского православного мира. Появившиеся новые переводы канонических книг или новые собрания распространялись с удивительной быстротой по всему славянскому миру не только в средневековье, но и в новое время.

2. «Нехранение правил» в греческой и славянской письменности рассматривается как причина Божьего гнева, начиная от посланий митрополита Кирилла 1273/4 гг. («Кыи убо прибыток наследовахом, оставльше Божия правила?»)[2] до составителя «Пидалиона» Никодима Святогорца. В древнерусских Кормчих появился текст, который издатели РИБ назвали (вслед за печатным изданием) «Заповедь епископам о охранении церковных правил»[3]. Он входит в состав древнейших русских списков — Синодальной Кормчей[4], Чудовской Варсонофьевской , где помещен дважды[5], а также во множество других списков и мог восприниматься составителями как часть правил Новгородского архиепископа Ильи[6]. Включен этот текст и в состав Печатной Кормчей после «Предисловия сведшего правила»[7]. Издатели не определили источника данного текста. Это фрагмент 137 новеллы Юстиниана, вошедшей в качестве 87 главы в Собрание в 93 главах Ефремовской (Древнеславянской Кормчей) [8]. Автор переставил строки новеллы и составил из них с незначительными изменениями свой текст[9]. Отметим, что в созданном тексте исчезла как фигура императора, который обязывает епископов хранить каноны, так и требование проведения соборов («кыижьдо боюся обличения пред собором тьщал бы ся божественыя выкнути службы») [10], зато усилено обвинение против епископов, нарушающих клятвы. Возможно, что этот акцент объясним церковными разделениями, происходившими в момент создания Кормчей.

3. Вопрос о канонах актуализировался вновь после разделения митрополии всея Руси в середине XV в. В истории церкви в Литве известен целый ряд случаев, когда для решения вопросов вместо церковного суда обращались к королю как к высшей инстанции. Для суда необходимо было предъявить и законы «греческой веры», на основании которых должен был совершиться суд. Отсюда как необходимость в церковных кодексах, так и желание внести в них нужные для суда изменения. Так, И. П. Старостина выявила решение Витебского суда 1538 г. по поводу конфликта между прихожанами и причтом. Решение был вынесено на основании предъявлен-

ного «74 правила отцов святых», которое оказалось измененной 74 главой Собрания в 87 главах, сделанной по русской редакции.

4. В новых условиях иерархи пытаются обезопасить себя от влияния мирян на судебные дела и собор 1509 г. выносит определение, запрещающее мирянам держать Кормчие [11]. Видимо это решение, а также значительно меньшее развитие монастырского книгописания, объясняет, почему в Литве Кормчие не имели в XVI в. столь широкого распространения, как в Московской Руси.

5. В XVI в. в славянском мире в Сербии, Валахии, на Украине печатается в качестве приложения к Требнику «Зонар» [12] — собрание, которое содержит правила, регламентирующие жизнь людей в областях, подведомственных церкви: соблюдение церковных праздников, семейные отношения, нарушения разного рода половых запретов, общение с иноверными, а также нормы, касающиеся взаимоотношения клириков и монахов. В рукописях XVII в. это собрание часто соседствует с Синтагмой Матфея Властаря. Сближает эти памятники и время их возникновения — наиболее ранний известный список Зонар относится к 30-м гг. XIV в. [13], а греческий список — к XV [14]. Авторитетность этого сборника признавалась и на Руси — его используют составители Стоглава в статьях, запрещающих закрепощение священника. Этот сборник, как и другой уже чисто епитимийный Номоканон, также издаваемый при Требнике с 1620 г. (статьи 76, 116, 127–129, 145 заимствованы из Зонара), служили руководством для духовников в деле наложения епитимий. Для повседневной жизни эти сборники имели исключительное значение, в частности, в них намного строже, чем в древнерусских канонических памятниках, запрещалась любая форма общения с иудеями, армянами, еретиками.

6. Наличие разных канонических норм и разных собраний канонов могло приводить и к конфликтной ситуации, как, например, в случае с Крутицким митрополитом Ионой (1620 г.), не перекрещивавшим католиков (что привело к разбирательству на Соборе 1620 г.) на основании ответа Нифонта Кирику из Кормчей русской редакции, хранившейся «в подклете на подворье» [15].

7. Разделение православных, вызванное унией с Римом и Брестскими соборами, вновь актуализировало обращение к церковным канонам. Обвинение епископов в нерадении о церковных канонах звучит в предисловии к Кормчей Люблинского священника Василия, написанной в 1604 г. по заказу и при поддержке братства [16]. Книга создавалась в тот период, когда в Холме не было епископа, а православных представлял один львовский епископ Гедеон Балабан. Пафос этого текста в утверждении отсутствия права и закона в делах церковных. Та область, которая должна быть, по представлениям автора, примером для гражданского права, так как не знает строгих

наказаний, а построена на утверждении апостольских порядков, оказывается в более худшем положении: «Обрящеши ли суд и отмщение в вещах церковных?» [17]. По просьбе братства Василий обращается в Уневский монастырь. И здесь он находит рукопись, которая, однако, не удовлетворяет его своей неполнотой и неточностью: «Но ни та сама книга, испрошенная от Унева, якож преже рех, обретется не потребующе исправления, не точию в словеси писца, но и в силе не согласующаася» [18]. Для исследователя Кормчих важно то, что в Уневской обители хранился список Русской редакции. Как показало выборочное сопоставление, правила, приводимые Василием, совпадают с правилами древнейшего Синодального списка. Но Кормчая оказывается неполной — в ней нет вводных статей и нет Указателя XIV титулов, в ней полностью отсутствуют русские статьи и ограничен текст дополнительных статей. (Имеются статьи 19, 25, 25, 28, 45, 29–32, 35, 43, 44, 46, 53, 54, 56 по счету Синодальной Кормчей).

Для исправления книги Василий использовал парижское издание канонов, в чем он считал необходимым оправдаться. «Сего ради елико мощно исправися от неякое латинское почасти, обаче неленостное древнейшаго и зависти всякоя чюжаго съписания типарных художеством парижскаго, по воплощении Христове 1561». Это, по-видимому, одна из первых попыток исправить славянский текст канонов по латинским изданиям. Понятно, что исправление вызвало огромные затруднения и, в первую очередь, это относится к канонам собора в Карфагене, состав которых значительно отличается в латинской, греческой и славянской традициях. Исследование текста показывает, что редактор почти все время отдает предпочтение русской редакции, лишь иногда заменяя отдельные слова, но нумерация канонов была изменена. В ряде случаев текст не совпадает с русской редакцией, однако это не всегда обозначает, что перевод правил были сделан Василием. В том случае, когда он сам делает перевод или вносит исправления, лексика содержит новообразования: «вселенский роковыи собор», «елико ж их изберут епископом, еже называются хранители месца, да въ множестве собраниа зуполнаа будет повага», «фолварок», «парохиа». Работа не была завершена: в рукописи много места, оставленного не заполненным под определенные правила.

Рукопись Василия снабжена алфавитным указателем «скорого ради обретениа» [19], послужившим образцом для Московского печатного издания.

8. Возможно, что рукопись попала в Москву в связи с приездом киевских старцев. Предисловие Василия, описывающее бедственное состояние Церкви, оказавшейся без иерархии и учителей, было помещено на первых 4 листах при первой стадии подготовки издания Печатной Кормчей. Но удивителен и показателен тот факт,

что оно было оборвано редактором Московского издания на самой высокой ноте ламентации «виждь убо, аще не плача достойна суть сия окаянная времена наша, в няже увы достигохом». Далее Василий переходил к повествованию о том, как он преодолевал ситуацию церковного бесправия: «советом и попечением братства» обратился в Уневскую обитель, взял рукопись канонов и исправил ее по парижскому изданию. Текст заканчивался не только этикетной формулой прощения, но и призывом «на прочаа же и сами братие о Христе возлюбленная неленостиви будите»[20].

В подготовленном печатном издании к ламентации были добавлены слова о государе царе Алексее Михайловиче, который «подвигся на отмщение таковыа злобы, повеле напечатати сия догматы, сиречь уставы святых апостол... на утвержение в православии сияющим». Означали ли эти слова для составителя озабоченность Алексея Михайловича судьбой православия в Польско-литовском государстве? Важно то, что для читателя «западнорусский» источник никак не был обозначен и слова о том, что «погибе вера, погибе наказание... погибе сила хлеба и воды» и что беззаконные «восташа на церковные уставы и взаконение» читатель соотносил с событиями в Московском государстве. (Особенно актуально звучало это предисловие, сохранившееся в ряде экземпляров, во время борьбы с никоновскими реформами). Вместе с переносом собрания церковных канонов имело место и проецирование церковной ситуации в украинских землях на казалось бы столь отличающуюся ситуацию в России.

9. Обращение к церковным канонам имело место и в полемике об унии. В знаменитой «Обороне унии» Лев Кревза обосновывал высшую судебную власть пап ссылкой на 3 и 4 каноны собора в Средце. При этом он использовал список славянской Кормчей, присланной на Русь при митрополите Кирилле деспотом Святославом. Виленский архимандрит писал о том, что ему известны 5 списков этой Кормчей, но он использует наиболее древний, присланный на Русь при митрополите Кирилле, «согласно греческому счету в 6778, а от Рождества Христова 1270 г.», о чем известно «из послания, вписанного в ту книгу» («iako to znac z listu iego, ktory iest w tez ksiegi wpisany»). Удивительно то, что его начитанный оппонент Захария Копыстенский не только не знал о существовании подобной Кормчей, но и стал утверждать, что это — «щирый безстудный отступницкий подмет», и что униаты «окрваючи фалшованье канонов, отзиваются до якихсъ „Правил" през Драгослава, деспота Болгарского, до Кирила митрополита посланых»[21]. Т. е. будущий Киевский архимандрит не знал вообще об этом факте церковной истории. Исследование текста Копыстенского показывает, что он обращается к канонам в изложении Константина Арменопула, Матфея Властаря, Федора Вальсамона. Означает ли это, что в Киеве в этот период вообще не было рукописей, восхо-

дящих к редакции Кормчей, присланной на Русь при митрополите Кирилле? Во всяком случае очевидно, что виленский униат лучше знал древнерусскую традицию, чем его оппонент. В настоящее время древнейшая сохранившаяся рукопись, содержащая запись Драгослава, — это бумажный список первой половины XV в. из собрания Института рукописей Собрания б-ки Вернадского. Рукопись поступила туда из Киевской Духовной Академии, для которой она была приобретена профессором П. О. Лашкаревым у священника с Васильевки Полтавской губернии[22], известен еще ряд списков с записью Драгослава украинского происхождения[23].

10. Списки Кормчих сохранили значительное количество маргиналий на латинском и польском языках, восходящих по-видимому, к униатской традиции. Так, состав Харьковского списка середины XV в. русской волынской редакции показывает, что в XVII в. была сделана попытка создать латиницей указатель к канонам. Можно утверждать, что и в западнорусских землях в XVII–XVIII вв. не ослабевал интерес к древнерусскому каноническому наследию, не только в православной, но и в униатской среде. В 1634 г. василианин священноинок Никодим Козицкий переписывал Кормчую на средства Успенской церкви Жировицкой лавры.

Случайно ли то, что русская редакция оказывается связанной с галицкой землей, а восточнославянские списки сербской редакции — с литовскими землями, или это закономерно отражает пути распространения данных редакций? В любом случае, эти данные необходимо учитывать при решении вопроса о месте создания русской редакции.

Таким образом, даже после Брестской унии 1596 г. каноническое наследие остается единым для разделенных сторон. Та же ситуация наблюдается и после раскола старообрядчества — в старообрядческой среде широко используется Кормчая, изданная в 1653 г. патриархом Никоном. Вместе с тем печатное издание канонов являлось определенным шагом к унификации славянского канонического наследия и вытеснению канонических текстов местного происхождения.

Примечания

1 Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант 07-01-00166а.

2 Русская историческая библиотека (далее — РИБ). Т. 6. Памятники древнерусского канонического права. СПб., 1908. № 6. Стб. 86.

3 Там же. № 11. Стб. 127–128. Словом «заповедь» обозначаются в славянском императорские установления, но могут быть и «заповеди святых отцов».

4 ГИМ. Син. 132. Л. 508 — этот список положен в основу издания РИБ.

5 ГИМ. Чуд. 4. Л. 190 и 285.

6 *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Т. II / Подг. к изд. Ю. К. Бегуновым, И. С. Чичуровым, Я. Н. Щаповым: под общим руководством Я. Н. Щапова. София, 1987. С. 75–76.

7 Кормчая. М., 1653. Л. 25.

8 В сербской редакции Собрания в 87 главах этой главы нет.

9 Соотношение текстов демонстрирует таблица. Номера в правом столбце показывают порядок следования строк в Новелле.

Заповедь	Новелла
Всею силою и всею мощию должни суть архиепископи и епископи	1. Должни есмь сътворити
Имети стражбу о священных правилех	2. О стражи священных канон…
Поручено бо им есть твердо соблюдати а	6. …им же поручено бысть…
Да не что от них преступаемо и забытием преминуемо	8. …нежели чьто от сих преступаемо
Неизысканием оставляемо вон день в муках о них изыскомо будет	9. Неотмщено оставят
Хранящие бо священныа каноны Божиа помощи сподобляются	3. Хранящии бо священныя каноны Владыки Бога помощи сподобляются
Сиа же преступающие в конечное осуждение себе влагають	4. …и сия преступающе сами себе в осужение вълагають
Божественым бо правилом несохраняемым Различная преступлениа бывают	10. Божествьным убо канонам несохраняемом Различная преступлениа прнахом…
От того бо Божии гнев на нас	13. Божиш убо разумевающе суд
И многи казни и последнии суд	
Тому же всему повинни суть святители	5. большюму же повиньни осужению преподобнии епископи
Не бдяще не стрегуще винограда еже есть церкы…	

10 *Бенешевич В. Н.* Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII в. до 883 г. СПб., 1905. С. 797.

11 РИБ. Т. 4. Памятники полемической литературы в Западной Руси. СПб., 1878. Стб. 15.

12 В 1531 г. в Горадже, в 1546 в Мелешеве, в 1545 г. в Тырговиште, 1606 г. в Стрятине — *Вознесенский А. В.* Старообрядческие издания XVIII — начала XIX в. Введение в изучение. СПб., 1996. С. 97–98.

13 *Турилов А. А.* К истории тырновского «царского» скриптория XIV в. // Филологически изследвания в чест на Кл.Иванова за нейната 65-годишнина. София, 2005 (Старобългарска литература. Кн. 33–34). С. 319–320.

14 *Павлов А. С.* Заметки о греческих рукописях канонического содержания из Московской Синодальной (бывшей Патриаршей) библиотеки. Одесса, 1874. С. 28.

15 *Макарий, митр.* История Русской церкви. М., 1998. Кн. 6. С. 287–288.

16 *Павлов А. С.* Заметки о Кормчей люблинского священника Василия, писанной в 1604 г. // Памятники русской старины в западных губерниях, издаваемые с высочайшего соизволения П. Н. Батюшковым. Холмская Русь. СПб., 1886. Вып. 8. С. 217–228.

17 РГБ. Рум. 237. Л. 26 об.

18 Там же.

19 Там же. Л. 1–23.

20 Там же. Л. 27.

21 РИБ. Т. 4. Стб. 180, 577–578.

22 Національна бібліотка України імені В.І.Вернадського. Ф. 301 (ЦАМ КДА). № 375. См.: *Гнатенко Л.* Словянська кирилична рукописна книга XV ст. з фондів інституту рукопису Национальноі бібліотеки України імени В. І. Вернадського. Каталог. Киев, 2003. С. 58–62.

23 *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. С. 264–269.

В. В. Василик (СПбГУ)

Образ св. князя Лазаря в сербской литургической традиции

Благоверный князь Лазарь, мученически скончавшийся после Косовской битвы (15 июня 1389 г.), стал почитаться как святой уже в конце XIV — начале XV в., свидетельством чему являются надпись на пелене на его мощах, надпись на Косовском кресте и, наконец, житие, составленное при жизни его сына Стефана Лазаревича и с его возможным участием [1].

Вероятно, при Стефане Лазаревиче была составлена также и служба св. благ. князю Лазарю. С одной стороны, в ней испрашивается победа на мусульман (и҆сма́илѧ врага̀ покорѝ борю́щаго на́съ) [2], с другой стороны, о св. Лазаре говорится как о «новопросиявшем», и призывают царей и князей прийти и восхвалить его: ца́рїе и҆ кнѧ́зы стецы́тесѧ, дивѧ́щесѧ и҆ чꙋдѧ́щесѧ новопросї́ѧвшаго житїѧ̀ и҆ по́двигꙋ, и҆ восхвали́те целомꙋ́дрїѧ рачи́телѧ) [3]. Кроме того, в богородичне первой песни второго канона содержится следующее прошение: царѝ жѐ вѣ́рныѧ ᲂу҆стро́й [4]. Подобные указания говорят о времени правления Стефана Лазаревича (1389–1427), наполненном гражданскими войнами и турецкими вторжениями и характеризовавшемся длительными периодами соправительства [5], к тому же эпитет «новопросиявший» вряд ли был уместен более чем через сорок лет [6].

Служба св. Лазарю имеет очень высокий литургический статус, она предполагает всенощное бдение, предваряемое малой вечерней, что по Иерусалимскому уставу возможно было лишь в праздники великих святых. На утрене святому положено два канона, один из которых несет акростих Ла́зарѧ похвали́ти, б҃же мой, ра́зꙋмъ да́рꙋй мѝ.

Весьма показательны подобны (образцы исполнения стихир), несущие значимую семантическую нагрузку. Стихиры на «Господи, воззвах» написаны на подобен Великой Пятницы «Е҆гда̀ ѿ дре́ва тѧ̀ ме́ртва», связанный с распятием Христа и Его снятием со креста. Второй ряд стихир на «Господи воззвах» написан на подобен «О преславнаго чудесе» — стихиры Воздвижения животворящего Креста Господня. Вероятно, на автора службы воздействовала идея Косовской битвы как сербской Голгофы и образ Лазаря, как царя-страстотерпца, уподобляющегося распятому Христу и сораспинающегося с ним. В дальнейшем этот мотив проявится в сербском эпосе [7]. Подобен стихир на стиховне связывает образ

Лазаря с первоверховными апостолами Петром и Павлом ї Кїими похвальными венцы), что связано с представлением о христианском государе, как о равноапостольном защитнике веры и благочестия, восходящем еще к Константину Великому [8], что подтверждается и самим текстом стихиры: агарѧнскомѹ нашествїю и гордыни сопротивилсѧ еси, мѹдре, не терпѧ бл҃гочестїю разорѧемѹ зрѣтисѧ [9]. Наконец, стихиры на Хвалитех написаны на подобен стихир, посвященным св. великомученику Георгию Їѧкѡ добла въ мч҃еницехъ. Это, на наш взгляд, связано не только с фактом мученической смерти св. кн. Лазаря, но и его образом как воина и защитника слабых, ибо св. Георгий прославляется как плѣнныхъ свободитель и нищихъ защититель.

Текст службы интересен прежде всего с точки зрения правительственного статуса и титула Лазаря: нигде он не называется князем, напротив, Бог вручает ему «скиптры царственныѧ» [10] и «на престоле царствѹющих посади» [11]. Однако, он нигде не называется также царем напрямую. На наш взгляд, здесь удачно отражен как этикетный момент, так и исторический факт: из совестливости св. Лазарь, не будучи связан родством с династией Неманичей, не венчался на царство и не принимал имени царя, тем не менее фактически он осуществлял царскую власть над большей частью сербских земель. Тем не менее, в текстах службы особенно подчеркивается легитимность его правления, благородство его рода и как бы изначальная данность его власти. Корени бл҃гаго блаженнейшаѧ отрасль былъ еси... [12], Данный ти талантъ державный, бг҃омѹдре, возрастилъ еси. Иными словами, здесь имплицитно проводится идея «святородности» рода Хребеляновичей (или самого Лазаря)

С другой стороны, приход Лазаря к власти осмысляется как некое особенное действие Божественного промысла Єгда промышленїемъ всевидѧщаго очесе, тебѣ держава врѹчисѧ стада хр҇тоименитаго, тогда недреманное око ѡ немъ имелъ еси [13]. Здесь с определенной долей осторожности можно говорить о «византийской модели» прихода к власти, призвания «свыше», а не от человек.

В текстах службы подчеркивается преемство праведной жизни кн. Лазаря и его мученичества: Данный ти талантъ державный, бг҃омѹдре, возрастилъ еси сѹгѹбою бл҃годатїю, ѡ немже и кровь свою излиѧлъ еси, Лазаре [14]. Подчеркивается благотворительная деятельность кн. Лазаря (радѹйсѧ, обильное милованїе нищихъ [15], выкуп пленных и помощь бедным (иже нищетою ѡѹгнетаемїи лютѣ, и иже въ плѣненыхъ и всѧкихъ нѹждахъ ѡ ѕлоблѧеми, трѹбатъ въ подсолнечнѣй, Лазаре, твоихъ досточѹдне милований пѹчинѹ неизследимѹ [16]).

Особенно авторы службы останавливаются на церковно-строительной деятельности кн. Лазаря, в частности — построения им Раваницы: **Хра́мъ бж҃їй ꙗви́лсѧ є҆сѝ по̀ достоѧ́нїю, хра́мъ бо̀ томꙋ̀ бл҃голѣ́пенъ соде́лалъ є҆сѝ, всѣ́хъ приводѧ́щъ во̀ ѹ҆дивле́нїє, ѡ҆би́лїємъ кипѧ̀ всѧ́кимъ, Ла́заре, въ не́мже и҆ ли́ки и҆̑ночєскїѧ собра́лъ є҆сѝ.**

Весьма значимо то, что в службе мы находим ясные и отчетливые призывы к борьбе с турками. Несмотря на то, что «теория казней» присутствует на заднем плане службы, она не приводит к проповеди непротивления, напротив, Лазарь восхваляется, как **Гедеѡ́нъ всекрѣ́пкїй, дерзнꙋ́вый къ наше́дшемꙋ мно́жествꙋ пе́рскомꙋ, хра́мы моли́твенные и сосꙋ́ди ст҃ыѧ не терпѧ2 зрѣ́ти порꙋга́емы**[17]. Библейские образы, присутствующие в службе – Гедеон, Давид и т.д. призывают к борьбе, дерзновению, сопротивлению: **тогда ты, но́вый Дави́дъ ꙗви́лсѧ є҆си сопротивле́нїємъ ꙗ҆́кѡ и҆̑ на Голиа́ѳа со̀ мно́жествомъ ꙗ҆зы́къ порази́лъ є҆сѝ**[18]. Характерно, что Косовская битва в тексте службы не воспринимается как поражение, а напротив осознается как победа: **дави́дски, Ла́заре, къ боре́нїю тогѡ̀ и҆зше́лъ є҆сѝ и҆ ꙗ҆́коже о҆̑наго побѣди́лъ є҆сѝ Голиа́ѳа**[19]. Победа Лазаря мыслится как во внешнем физическом аспекте, так и во внутреннем, духовном – в его победоносном мученичестве: **и ꙗ҆́кѡ мч҃еникъ до кро́ве побѣ́днымъ венце́мъ ѹ҆вѧ́злсѧ є҆сѝ**[20].

В завершение отметим, что служба св. князю Лазарю не только способствовала созданию «Косовской легенды», но и сыграла значительную роль в укреплении православной веры, в сопротивлении отуречиванию и развитии сербского национального самосознания.

Примечания

1 См.: *Деретић J.* Историја српске литератури. Београд, 2002.

2 Второй канон, шестая песнь, богородичен. Србљак… Београд, 1986. С. 418.

3 Стихира на литии. Слава, глас 5. См.: Србљак… С. 411.

4 Там же С. 414.

5 *Чиркович С.* История Сербии. М., 1996.

6 Сходные наблюдения в свое время делал Д. С. Лихачев над эпитетом «новый чудотворец».

7 В частности, в песне «Погибель царства Сербского», где сербской войско причащают двенадцать патриархов, в песне «Вук клевещет на Милоша», где Лазарь уподобляется Христу на тайной вечере, а Вук — Иуде.

8 См. в частности: *Иванов С. А.* Византийское миссионерство. М., 2003.

9 Србљак… С. 411.

10 Первая стихира на «Господи, воззвах» великой вечерни. Србљак… С. 409.

11 Второй тропарь первой песни второго канона. Србљак… С. 414.

12 Вторая стихира на «Господи воззвах» малой вечерни. Србљак… С. 408.

13 Вторая стихира на «Господи, воззвах» великой вечерни. Србљак… С. 409.

14 Вторая стихира на «Господи, воззвах» малой вечерни. Србљак… С. 408.

15 Икос. Србљак… С. 418.

16 Первый канон, пятая песнь, третий тропарь. Србљак…С. 416.

17 Второй канон, четвертая песнь, второй тропарь. Србљак… С. 415.

18 Третья стихира на «Господи воззвах» великой вечерни. Србљак… С. 409.

19 Второй канон третья песнь, второй тропарь. С. 415.

20 Третья стихира на «Господи воззвах» великой вечерни.

Ю. Я. Вин (ИВИ РАН, Москва)

Коллективные формы проявления благочестия в поздневизантийской деревне (XIII–XV вв.)

На протяжении долгих столетий вся жизнь многих поколений жителей византийской деревни, где весомую долю населения составляли славяне, протекала под сенью православия. Для одних селян церковь с ее неисчислимыми сельскими храмами и монастырями раскрывала свое лоно, принимая в ряды духовенства и монашества, для других — стезя спасения начиналась в гуще набожной паствы. И кто бы ни были обитатели весей, простыми земледельцами или зажиточными собственниками, только искренняя вера всегда была живоначальным источником их благочестия. Истинная его природа зиждилась на глубинных началах народной религиозности, освященной в веках церковной культурой. Конечно, византийское село с искони процветавшими местными по происхождению культами бессчетных святых исполнено многих примеров сугубо индивидуальных форм благочестивых изъявлений. Однако коллективные формы благочестия односельчан всегда составляли один из самых главных факторов их внутреннего сплочения в идейном и институциональном плане. Он несомненно выдвигает на первое место вопрос о организующей роли и функциях сельского церковного прихода. С этой точки зрения важны научные изыскания М. Каплана, Б. Ферьянчича, Дж. Т. Деннис, Н. Д. Барабанова, а также автора этих строк, чьи труды, посвященные судьбам приходской организации, священству, религиозным культам и народной культуре, красноречиво свидетельствуют о жизнестойкости духовных начал сельского населения Византии.

Каждая попытка проникнуть во внутренний мир жителей византийского села с целью изучения идейных устоев их коллективизма бесспорно затрагивает традиции каждодневной трудовой деятельности и их праздничную обрядность, родственные и семейные обычаи, нормы самоуправления, приемы социальной защиты и, наконец, принципы приходской организации, которая давала наиболее яркие образчики воплощения исконного сплочения односельчан. При этом первостепенное значение получают не формально-юридические признаки объединения селян в церковный приход, а свойственные его членам коллективные формы религиозного почитания и вероисповедания, включая отображенную Иоанном Апокавком практику публичного покаяния.

Типичными для села примерами христианского рвения, отображенными в византийских актах, следует признать добровольные пожертвования сельских жителей в пользу церкви — явление, затрагивавшее даже деревенскую бедноту. В данном случае речь идет не о завещаниях вкладов «на помин души», которые делали отдельные прихожане или их семейства, хотя это нельзя исключать из перечня проявлений групповой набожности византийских селян, а о коллективных их акциях. Жители сел вкладывали в церковь не только семейные драгоценности и наследственные земельные участки, но и сооруженные собственными усилиями мельницы. Еще более разительны дарения земельных наделов, сопровождавшиеся строительством культовых зданий и основанием сельских монастырей. Подразумеваются ситуации, подобные описанию новеллы 996 г. императора Василия II. Она рассказывает о постройке в удаленных деревнях монастырьков одним или несколькими хоритами (селянами), которые проводили там остаток своих дней в качестве монахов. После их кончины мелкие сельские обители нередко запустевали и ветшали. Они беспрепятственно попадали под юрисдикцию епископата, откуда затем переходили иерархам и динатам. Именно против этого выступил законодатель, безуспешно стремившийся предотвратить отчуждение сельских монастырей.

На новом витке исторического развития византийские селяне жертвовали с благочестивыми целями земельные наделы и культовые сооружения уже беспрепятственно. Так, по дарственной грамоте XIII в. эпики (жители) хориона Геникy передавали Лемвиотисскому монастырю обитель св. Марины Аманариотиссы, которая была возведена на землях указанного селения. Жители Геникy, отчуждая ее лемвиотисским монахам, оправдывают этот акт тем, что следуют «отечески» (πατρικῶς ἑπόμενοι) желанию их архиерея, будучи «увещаны» в его воле.

С несравненной доказательностью благочестивость поздневизантийских селян проистекает из доводов эпиков хориона Дрианувены, которые поддержали желание их господ основать обитель на выкупленном для того у одного из односельчан, Михаила Архонтицы, земельном участке. В их рассказе помимо изъявления сделать дар «со все большей готовностью», «вседушевным рвением» и тому подобными чувствами главным стержнем коллективной воли богобоязненных селян выступает их решимость выплачивать ежегодный налог на отчуждаемую землю, ибо, как они заявляют, «все посвященное Богу не обращается в рабство». В буквальном понимании приводимой фразы идейную посылку жителей Дрианувены наполнил смысл, ассоциированный, надо думать, с представлениями не о «рабстве» или фискаль-

ными тяготами, а с высоким христианским «служением». Жители села мотивируют свои действия сугубо благочестивыми помыслами и намерениями, побуждавшими односельчан к совместным свершениям.

Особое место в «параде благочестия» локальных сельских групп византийцев занимает прошение жителей острова Кос предпоследнего десятилетия XIII в. Оно затрагивает судьбу местного монастыря Спудон и расположенного в нем древнего храма, права на который предъявили монахи Патмосского монастыря. «Челобитная», если так можно сказать о документе византийского происхождения, подписана более, чем восьмьюдесятью «эпиками хоры». В их число входят члены местной епископии, номики, монахи и священники. Выделяются также подписи кастрофилакса и стратиотов-арбалетчиков. К ним, вероятно, могут быть отнесены упомянутые в названии документа ссылки на «рабов» и «стлабов». Основная же масса челобитчиков — 58 человек — не указала своего социального статуса и безусловно представляла собой «общность народа» (τὸ κοινὸν τοῦ λαοῦ), о которой заявляет лемма документа. Судя по использованному термину, островные жители возводили образованную ими общность до статуса «коммуны». Словом, прошение островитян доказывает сохранение неразрывного между ними сплочения, из которого проистекал их благочестивый порыв, направленный на удовлетворение притязаний Патмосского монастыря на местную святыню.

Коллективная благочестивость односельчан являет собой убедительное свидетельство их единства. Оно воплощалось в повседневной активности и совместных действиях жителей сел и вне всякого сомнения возникало благодаря складывающейся в их среде психологической общности. Ее олицетворением служили собирательные обозначения населения сел и явно или неявно выражаемая в документах хрестоматийная в психологическом ракурсе антитеза «мы» — «они». Дарственная грамота эпиков хориона Дрианувена зафиксировала не только их обозначение с помощью собирательного имени «дрианувиты», но и другие характерные признаки формирования между ними устойчивой психологической общности. Принимая совместное решение, селяне без каких-либо недомолвок облекли его в форму заявления: «...мы, все нижеподписавшиеся эпики Дрианувены...». Они действовали с неколебимым единодушием, подкрепляя его красноречивым доводом: «...по общему намерению, убеждению и угождению...»

Формирование психологической общности охваченных религиозным рвением односельчан явствует даже в случае, когда оно не находит очевидного отображения, как это видно на примере дарственной жителей хориона Генику. Указанием на коллективный

характер дарения односельчан следует считать их совместно поставленные подписи и изъявление коллективной воли, выраженной от первого лица множественного числа со столь многозначительным местоимением «мы». А собственноручные подписи эпиков острова Кос, удостоверявшие правдивость рассказа об истории местного метоха, стали подтверждением сделанному от первого лица множественного числа волеизъявлению островитян. В то же время для обозначения своей совокупности движимые благочестивыми побуждениями челобитчики предпочли назвать себя «христианами». Это понятие, конечно же, нельзя рассматривать в качестве синонима обозначения приходской организации. Оно являлось прежде всего выражением идейной мотивации прошения жителей Коса. Образованная ими «общность народа» выступает верным признаком психологического сплочения островитян, тогда как обозначение «христиане» воплощает конфессиональную грань их внутренней спаянности.

Осознание собственного единства членами психологической общности в поздневизантийском селе подчас обнаруживает не словесное изъявление, а в «купно» осуществляемые акции. Иначе нельзя объяснить факты сооружения совместными усилиями сельских жителей приходских храмов, как это можно видеть на примерах второй половины XIII в. морейских хорионов Кипула и Полемита. Речь идет о весьма скромных, и по своим размерам, и по художественному оформлению, постройках, возведенных благодаря рвению местных прихожан — по их инициативе и на их средства. Самым ценным богатством этих храмов оказываются настенные надписи. Согласно их сведениям, общее число жертвователей вместе с членами их семей в хорионе Кипула достигает 27 человек. Численность же коллективных ктиторов храма в селении Полемита вместе с родственниками составляла около 30 человек. Неоднократное совпадение родовых имен, прямые ссылки и упоминания «братских» имуществ свидетельствуют о родстве и хозяйственных связях друг с другом значительной части односельчан. С уверенностью можно утверждать, что и в том, и в другом хорионе существовал церковный приход. Недаром во главе односельчан стояло местное духовенство и клирики. Словом, сведения о населении хорионов Кипула и Полемита пронизывает некий, исподволь дающий о себе знать, живой образ единой хозяйственно-экономической и социокультурной общности. Она исполнена глубокой духовной и психологической спаянности, олицетворяющей замкнутую пределами села общину и сложившийся на ее основе церковный приход с присущими их членам чертами религиозного благочестия.

Коллективные формы религиозности жителей поздневизантийского села не мыслимы без группового сплочения односель-

чан, покоящегося на издревле заложенных традициях деревенского общежития. Они не оскудевали и в поместном селе, где порою получали дальнейшее развитие. Согласно ответу Иоанна Апокавка на один из запросов дуки Керкиры Алексея Педиатита жители острова обращаются к местному митрополиту с просьбой о том, чтобы получить от церкви земельный участок и вырастить там виноградник или использовать землю каким-либо иным образом. Взамен каждый из просителей отдает церкви свой собственный, вдвое больший, чем заимствованный, надел. В подобные соглашения вступает не один, ни два и не десять островитян, а многие и многократно, их же сделки заключаются на длительные сроки. По своей исконной природе данный обычай представлял precaria remuneratoria. Его происхождение, очевидно, кроется в особенностях внутренней колонизации на Керкире, инициатором которой выступала местная метрополия, удачно использовавшая в своих целях позывы благочестия окрестных земледельцев. Со временем обычай охватил, если судить по словам дуки, широкий слой крестьянства, превратившись в локально ограниченную, но достаточно массовую традицию. Иоанн Апокавк считал эту древнюю и старейшую «синифию» названной «хоры» всецело законной и оправданной, что побуждает искать в ней общинные начала. О них может свидетельствовать подразумевающаяся в рассказе Алексея Педиатита предрасположенность крестьян к добровольному заключению соглашений об обмене земельных участков, неравных по размерам и, вероятно, уровню их готовности для культивации. Это, конечно, не означает отсутствия скрытых форм принуждения со стороны митрополии. В то же время неоспоримо, что свойственное труженикам искони благочестие в период подъема внутренней колонизации превращается в элемент общественного сознания большой группы сельского населения.

Таким образом, коллективные формы проявления благочестия как разновидности народной религиозности сохраняли свое идейное и институциональное значение с раннего средневековья вплоть до последнего периода византийской истории. Групповая активность односельчан с их благочестивыми порывами оказывала прямое влияние на развитие всей системы социальных отношений византийской деревни и на формирование сельской церковноприходской организации. Благочестие сельской паствы и духовенства в коллективных своих формах играло заметную роль в процессе внутреннего сплочения локальных групп сельского населения Византии и возникновения в их среде психологической общности, способствуя укреплению общинных начал деревенской жизни.

Л. М. Гаркуша (Москва)

Ранняя чешская Реформация как фактор самосохранения самобытности чешской нации в современной чешской историографии

Ранняя чешская реформация является составной частью содержания гуситской эпохи в Чехии (начало XV в. — 1485 г.). Согласно концепции ученых второй половины XX столетия А. Мольнара и Р. Каливоды, независимо друг от друга и с разных методологических позиций обосновавших вывод о необходимости отказа от структуризации реформационного периода на собственно «реформацию» и «предреформацию», гусизм представляет собой первую полноценную часть реформационного процесса. Данная точка зрения в настоящее время уже получила признание и широко распространена.

Гусизм имеет колоссальную историографию, значительное внимание в которой уделяется и вопросам влияния гусизма на развитие чешской нации. Однако взгляды исследователей на эту проблему на протяжении долгого времени зависели от конкретной политической ситуации в Чехии. Так, Ф. Палацкий, в середине XIX в. положивший начало систематическому изучению гуситского движения в Чехии, видел в гусизме, прежде всего, успешное противостояние чехов с немцами, в свою очередь Й. Пекарж, историк начала XX столетия, считал, что именно гуситское движение (религиозное по сути) привело Чехию и, прежде всего, чешскую нацию к национальной трагедии в XVII в. Совершенно противоположное мнение имел Зд. Неедлы, который в своих последних работах пытался исходить из марксистских постулатов. С его точки зрения гусизм представлял собой победоносное социально-политическое движение, способствовавшее национально-культурному развитию чехов.

Марксизм на первый план вывел социально-экономические проблемы, а само гуситское движение сравнивалось с крестьянской войной в Германии XVI века, и, следовательно, считалось глубоко позитивным явлением. Национальные и религиозные аспекты движения привлекали внимание в контексте решения других задач, например, при характеристике заграничных «агитационных» походов гуситской армии и их борьбы с международной «реакцией».

Современная историография рассматривает гусизм как явление многослойное, — и социальное, и идейное, и религиозное, и политическое; уделяется внимание и национальному вопросу.

1. Гуситское движение — историческая аномалия? Одним из наиболее остро обсуждаемых вопросов в последние годы является анализ сущности гусизма. В каждый исторический период развития Чехии исследователи пытались давать ответ на этот вопрос. Со второй половины XX века чешские ученые (Р. Каливода, А. Мольнар, а за ними Ф. Шмагел, П. Чорней, Й. Валка и Й. Юрок) занимаются изучением ситуации в Чехии в предгуситский период, стремясь найти объяснение феномену гусизма. Они пытаются обосновать, почему реформационное движение зародилось именно в Чехии в XV в. и приобрело такой размах.

Прежде всего, исследователи отказались от узкого понимания гусизма как сугубо религиозного или национального конфликта. Марксистское объяснение гуситского движения как классовой борьбы также не является в полной мере корректным, тем более, оно не может объяснить, почему революционная волна такого масштаба возникла именно в Чехии в начале XV в. Современными чешскими исследователями подчеркивается, что социальные конфликты в ряде европейских стран были намного острее, в то время как в чешских землях имеющиеся на сегодняшний день данные по предгуситскому периоду не свидетельствуют о возрастающем классовом перенапряжении, которое поднимало бы бурные волны коллективных столкновений в чешской и моравской деревне. Отмечается, что положение в Чехии на рубеже XIV–XV вв. не отличалось от положения в остальных государствах средневековой Европы. Кризисные явления, которые можно выделить в чешских землях (войны из-за добычи, эпидемии чумы, противоречия между светской и духовной ветвями власти, концентрация земель в руках церкви, ее моральное разложение, недовольство создавшимся положением и др.), существовали и в других европейских государствах. Однако в Чехию эти явления пришли с запозданием по сравнению с Западной Европой, в конце XIV в. Их появление совпало с апогеем церковного кризиса, усугубив ситуацию в стране. Констатируется и типологическое сходство гуситской революции с реформационным движением в Германии, так как радикальная гуситская мысль пришла, по меньшей мере, к той же степени отрицания феодального строя, как и на сто лет позднее идеология сельско-плебейского крыла немецкой реформации, а взгляды чешского мыслителя Петра Хельчицкого даже зашли намного дальше. Глубокий всесторонний анализ гуситской эпохи, охватившей практически весь XV век, позволил современным чешским ученым заключить, что гусизм по сути представляет собой не историческую аномалию, а первое звено в цепи европейской реформации и революционных волнений в Европе — реформацию перед реформациями и революцию перед революциями (Ф. Шмагел).

2. Следующим аспектом, о котором следует упомянуть в рамках заявленной темы, является изучение национального вопроса чешскими исследователями.

Современные чешские ученые (Ф. Шмагел, П. Чорней, Й. Валка, Й. Кейрж, Й. Кавка, Й. Юрок, М. Поливка и др.) подчеркивают, что национальный вопрос для гуситов не имел принципиального значения. Главным критерием размежевания в гуситском обществе была только вера, но национальные моменты тоже играли роль. Гуситы выступали за реформу существующей церкви, очищения учения Христа от позднейших искажений. Они пытались доказать справедливость своей позиции на официальных диспутах и только категорическое неприятие их позиции Римом вынудило реформаторов в дальнейшем отстаивать свое учение с оружием в руках. Подчеркивается, что универсальный характер взглядов чешских реформаторов первоначально не предполагал противопоставления чехов остальным народам Европы, в числе идеологов чешской реформации были не только чехи. Осуждение и сожжение на костре Гуса и его ближайшего соратника Иеронима Пражского и изоляция Чехии как страны еретиков привели к противоречию между теорией и сложившейся ситуацией. Необходимость обосновать вооруженную борьбу повлекла за собой и разработку магистрами Пражского университета концепции богоизбранности чешской нации, взятой за основу таборитами (радикальным направлением гуситского движения) и появление протонационализма, так как фактически борьба за универсалистскую реформу церкви привела к борьбе за само существование чешской нации как таковой.

3. Формирование национального сознания. Современные чешские гуситологи подчеркивают, что не все чехи были последователями чаши, на что и сами чешские католики не переставали указывать. Но, несмотря на это, уже со времен Кутногорского декрета (1409) и Констанцкого собора (1414–1418) в сознании европейцев прочно утвердилась связка: чех — следовательно, еретик. Но далеко не каждый человек, говоривший по-чешски, был обязательно чехом по происхождению. Неочевидность этого факта особенно выразительно проявилась в предгуситский период, когда чешский язык был до такой степени естественным признаком «чешскости», что заменял слово «нация», которое хотя уже и существовало, но еще не несло современного смыслового оттенка. Так как по-чешски обычно говорили и немцы, поколениями жившие на чешских землях, следовало определить степень различия между собственно чехами и всеми остальными жителями страны, с тем, чтобы именно чехам принадлежали ведущие места в родном королевстве и именно они могли занимать передовые места в учреждениях.

Таким образом, как и везде в других местах, где соприкасались отдельные личности, группы и большие сообщества различных языков, образа жизни и культурного уровня, в Чехии сформировалось представление о первичном отличии от соседей и иностранцев. По причинам географического расположения, размера, внутренней стабильности и политической силы чешского государства это ограничение домашнего этноса от чужих приобрело характер чешско-немецкого антагонизма (чешские земли входили в Священную римскую империю и активно заселялись немецкими колонистами, которые и занимали во многих государственных учреждениях лучшие места). Данная форма национализма в начале XV в. в Чехии плодотворно разрабатывалась группой магистров Пражского университета, которые в дальнейшем встали у основ Кутногорского декрета (в том числе Ян Гус, Иероним Пражский и Ян из Есенице). В растущей политической напряженности национальная идея вышла на передний план и нашла свое отражение в четырех пражских статьях, ставших главной идейной программой гуситов. Постепенно нарастающий процесс эмансипации шляхты и церкви вел к тому, что представители чешской политической «нации» начали понимать и позитивные элементы национального протосознания, и воспринимать Чешское королевство и чешский язык как символы государства. Постепенно и бюргерство задалось целью добиться полноправного участия в политической жизни страны, усиливая тем самым роль чешской нации в управлении государством. В ходе гуситского движения многие немцы не приняли реформы и покинули страну (хотя многие представители немецкой нации были и в лагере гуситов), что способствовало процессу чехизации.

Представляется важным подчеркнуть, что вопрос изучения международного влияния гусизма претерпел серьезные изменения; для марксистской историографии было характерно его преувеличение, а в первые годы после бархатной революции (1989) сам факт какого либо влияния гусизма на другие страны отвергался. В настоящее время влияние гуситского движения переоценивается, и эта тема стала предметом серьезного исследования.

4. Страна «двойной» нации. Исследуя специфику национально-религиозного размежевания в чешском королевстве, как в самой Чехии, так и в Моравии, ученые подчеркивают, что после заключения Йиглавских компактатов (1436) в стране официально утвердилось двоеверие, и Чехия стала королевством «двойного» народа. Современные исследователи подчеркивают, что главным критерием размежевания стал не национальный, а именно конфессиональный вопрос. Гусизм утвердился преимущественно в центральной, южной и восточной части Чехии, где доминирова-

ло чешское население, причем утраквизм преобладал в городах, население которых поддержало реформационный процесс, однако западные и северные районы (принадлежавшие крупным панским родам, оставшимся верными католицизму) оставались католическими, в то время как население этих областей также было чешским. В Моравии же ситуация сложилась наоборот: католическими оставались земли Оломоуцкого епископата и крупные города (Брно, Йиглава), в которых ведущие позиции принадлежали немцам, в то время как шляхта оказалась в рядах сторонников утраквизма. Также подчеркивается, что острота конфликта между католиками и утраквистами в Моравии была значительно ниже, чем в Чехии (Й. Валка).

Результатом распространения национальных идей в гуситский период стало развитие чешского языка, который стал языком не только литературным, но и языком делопризводства, культуры (прежде всего, литературы), рост самосознания и усиления процента этнических чехов, как в городских учреждениях, так и в городах в целом. Современные чешские исследователи также подчеркивают значение Кутногорского мирного соглашения (1485), завершившего многолетний конфликт чешских католиков и утраквистов и обеспечившего в стране толерантность по необходимости. Соглашение возникло вследствие объединения политической элиты обеих конфессий, пришедшей к пониманию того, что борьба наносит ущерб как личным, так и общегосударственным национальным интересам.

Л. В. Горина (МГУ)

Ответы церкви на вопросы болгарского общества в IX–X вв.

Приняв крещение от Византии во второй половине IX в., болгары, как и все неофиты, несомненно, нуждались в разъяснении множества сложных вопросов, касающихся и догматики и практики нового для них вероучения, тем более что общество не было этнически целым и состояло из протоболгар и славян. Разумеется, возникающая вскоре после принятия христианства литература, представленная трудами видных болгарских писателей — Иоанна Экзарха, Константина Преславского и др., буквально растолковывала и разъясняла множество недоумённых вопросов прежним язычникам.

Сохранились источники, подтверждающие прямую связь церкви и общества в непростые времена восприятия новой идеологии. В их ряду важнейшее место занимают вопросы, заданные болгарами римскому Папе Николаю I в 866 г. и ответы Папы болгарам (всего их 106).

Задавалось множество вопросов, начиная со сложнейших богословских и до простейших бытовых. Судя по ответам Папы, болгарского хана — князя Бориса I более всего интересовали проблемы учреждения в Болгарии патриархии и процедура рукоположения патриарха. Глава римской церкви подробно наставлял болгар, каких патриархов надо считать истинными. При этом он подчёркивал, что Константинопольская церковь не является апостольской, в то время, как Римская освящена апостолами Петром и Павлом. Таким образом, новообращенные болгары вовлекались в распри между Римом и Константинополем.

Ещё один впечатляющий источник, свидетельствующий о прямой связи церкви и общества в первые десятилетия принятия новой веры — Изборник князя Симеона, дошедший до нас в списке 1073 г. Более древний, на наш взгляд, текст Изборника сохранился в составе Архивского хронографа.

Судя по сохраненному в составе Архивского хронографа Оглавлению Изборника, неофитов интересовали вопросы христианской морали. Поскольку со времён хана Бориса, задававшего свои вопросы в середине X в., миновало несколько десятилетий, то вопросы болгарского общества церкви времён князя Симеона явственно усложнились, ровно, как и ответы на них. Ответы базировались на богословских текстах Отцов церкви, в том числе Василия Вели-

кого, Кирилла Александрийского, Феодорита, Иоанна Дамаскина Златоуста и многих других. Видимо, усвоившее азы христианства болгарское общество значительно продвинулось вперёд по средневековым меркам развития, чему, несомненно, способствовала налаженная прямая связь между церковью и обществом во времена князей Бориса и Симеона.

Сохранившиеся источники красноречиво подтверждают вышеизложенное.

Так, в «Вопросах болгар к Николаю I» звучали и такие: «Больным у нас привешивают на шею повязку для выздоровления: годится ли этот обычай?» Или такой вопрос: «Когда наш государь, по обычаю, сидит для вкушения пищи на кресле за столом, никто не садится с ним, даже жена его, мы же садимся поодаль на седлах и едим на полу. Что теперь делать?»

Во времена князя Симеона задавались вопросы иного рода «Как понимать: Не судите и не судимы будете» или «Молитесь, да не будет бегство ваше ни зимой ни в субботу» и множество подобных вышеприведённым. Христианское общество совершенствовалось.

С. А. Иванов (ИСл РАН, Москва)

Несколько замечаний о византийском контексте «Сказания о Борисе и Глебе»

1. В последнее время исследователи борисоглебской проблематики сосредоточили свое внимание в основном на европейском контексте легенды: в самом деле, наличие параллелей (как типологических, так и генетических) в западных традициях не подлежит сомнению. Но легитимность свою новоявленный культ призван был утвердить не в английской, не в чешской и не в скандинавской церковной традиции. Новокрещенной Руси предстояло убедить в святости Бориса и Глеба византийцев. Можно утверждать даже более энергично: именно грекам предстояло сформулировать тезис о ней в формах, приемлемых на тот момент для имперской церкви.

2. В борисоглебской литературе не раз обращали внимание на парадоксальный, с точки зрения греков, характер святости убиенных принцев. Ведь, в отличие от Запада, Византия не знала культа мертвых правителей (единственным исключением оставался Константин Великий). Потестарная легитимация была в Империи завязана на институты, а не на правящий род. Однако именно накануне сложения борисоглебского цикла в Византии начал нарастать весьма необычный, полупризнанный культ убитого в 969 г. императора Никифора II Фоки. Хотя, в отличие от кротких Владимировичей, этот правитель был весьма суров и крут, его ужасная смерть от рук близкого человека, Иоанна Цимисхия, который и воссел потом на троне убитого, произвела в византийском обществе явное смятение. Рассказ о перевороте донесен до нас множеством источников. Император был захвачен врасплох в собственной спальне и не смог оказать убийцам никакого сопротивления. Видимо, среди какой-то части скорбящих подданных это бессилие Никифора было переосмыслено как непротивление. Просчет превратился в подвиг.

3. Именно мотив мученичества является доминирующим в церковной службе, написанной в честь императора, хотя тот, как и братья-Рюриковичи, был убит не за веру! Неизвестный автор канона (время написания которого неизвестно) утверждает, что Никифор «удостоился небесных наград, увенчанный вместе с мучениками; получая раны, подражая первомученику Стефану, ты жарко молился за убийц, сделавшись превыше смерти, о достохвальный блаженный!» «Ты отдал себя словно жертву на заклание, свою кровь ты пролил во искупление и стяжал вечноцветущую славу

мученика». Император, согласно гимнографу, не бежал мук: «Бог исполнил твое желание: он попустил тебе погибнуть от рук убийц», «ты не спорил, не оказывал сопротивления, но, желая более быть принесенным в жертву, нежели приносить жертву, ты принял от них смерть на манер мучеников»; «с готовностью и невозмутимо пошел ты навстречу смерти, отвечая убийцам молитвами и благословениями» (*L. Petit*. Office inédit en l'honneur de Nicéphore Phocas // Byzantinische Zeitschrift. Bd. 13. 1904. S. 403, 406, 407, 410, 412, 418). Кое-что из того, что написано в службе о Никифоре, можно было бы сказать и о Борисе и Глебе: «Подстерегши тебя с целью убийства, беззаконный сброд зарезал тебя, но убийство сделалось тебе венцом славы» (405). Кроме того, согласно канону, «священные мощи» Никифора «источают всем миро и унимают болезни». (409), «лежащие ныне в гробнице сухие кости потоком испускают миро исцелений, очищают от болезней тех, кто горячо воспевает тебе гимны» (415). В каноне император впервые сравнивается с Авелем (401), которому потом он будет уподобляться и в других византийских сочинениях: «И пролилась кровь праведника (Никифора) на землю, как (кровь) Авеля, пролитая руками братоубийцы Каина, и вознес он к Богу скорбные вопли» (Georgii Monachi Chronicon breve, redactio recentior // PG. Vol. 110. Col.1209).

4. Однако стал ли при этом канон императору непосредственным образцом для древнерусского агиографа, мы судить не беремся. Доподлинно известно, что в славянском мире был широко известен другой византийский памятник, а именно фольклорное «Сказание об убиении Никифора» (именно славянский его вариант и сохранился), и в нем император тоже представал как святой (*Vranoussi E.* Un «discours» byzantin en l'honneur du saint Empereur Nicephore // Revue des études sud-est europèennes. Vol. 16. 1978. P. 736–738). Впрочем, там о непротивлении нет и речи: Никифор, прежде чем умереть, убивает Цимисхия. Тем самым, «Сказание» не помогает нам ответить на вопрос, знаком ли был вышгородский агиограф с необычной для византийского мира мифологемой императора-страстотерпца.

5. На этот вопрос будет больше оснований ответить положительно, если мы докажем, что прототип «Сказания о Борисе и Глебе» был написан византийцем. Вопрос о греческой версии давно дискутируется в науке. Л. Мюллер убедительно показал, насколько сильно многие обороты этого памятника напоминают кальки с греческого, однако он не привел ни одного примера, чтобы неведомый агиограф прямо процитировал какой-либо византийский источник, не известный в славянском переводе. Нам, как представляется, удалось найти такой источник. В древнерусском тексте говорится: «*Слепые* прозирают, *хромии быстрее* ***серны*** *ри-*

щут, слъуции простьрение приемлют» (*Богуславский С.* Текстология Древней Руси. М., 2007. Т. 2. Приложение 1. С. 152). Эти слова являются несомненной аллюзией на соответствующий пассаж из жития Феофана Исповедника, написанного патриархом Мефодием: «*Слепые*, приведенные (к могиле святого) другими, возвращались *прозревшими*, многие *хромые... убегали* домой *наподобие серн*, *глухие* и немые... возглашали хвалу Богу» (*Spyridonov D.* Bios tou hosiou patros hemoon kai homologeetou Theophanous. Poieema Methodiou patriarchou Koonstantinoupoleoos // Ekkleesiastikos Pharos, 1913. Т. 12. 34). Все вышеизложенное носит пока сугубо предварительный характер.

6. Мы не беремся судить, была ли древнеармянская легенда о Борисе и Глебе переведена с греческого. Безусловно, однако, следует отвергнуть гипотезу, будто с армянского или с древнерусского языков была на греческий переведена та запись про Бориса и Глеба, которая появляется в Сурожском Синаксаре. Утверждение, что греческое слово talas, прилагаемое там к Святополку, не может значить «окаянный» (ср.: *Абгарян Г.* К проблеме предполагаемой греческой версии «Сказания о Борисе и Глебе» // Русская и армянская средневековые литературы. М., 1982. С. 240–241), основано исключительно на словарных значениях. В византийской литературе, между тем, встречаются редкие случаи, когда это слово как «технический термин» используется как раз применительно к гонителям святых. Таков канон Феодора Студита Феодору Стратилату, энкомий все того же патриарха Мефодия святой Агате и четыре места из Хроники Георгия Монаха.

7. Дальнейшего исследования заслуживает тот пассаж из Чудес Бориса и Глеба, где святые заявляют: «Сама же бе отъходиве до грьчьскы земля и по трьхъ дньхъ възвративъшася» (Бугославский. С. 166). Из византийской агиографической традиции хорошо известно, что святые обходят посвященные им церкви и потому иногда запаздывают в своем чудотворении. Отсюда можно сделать вывод, что к моменту создания текста в Византии уже существовал культ князей-страстотерпцев.

Т. М. Калинина (ИВИ РАН, Москва)

Христианство у славян по данным средневековых арабо-персидских писателей

Вопросы религиозной принадлежности народов живо интересовали арабо-персидских ученых. Поэтому некоторые сведения о роли церкви в жизни славян арабы собрали, хотя знали об этом очень немного.

Географ Ибн Русте (первая треть X в.) включил в свою книгу рассказ Харуна ибн Йахйи, который в качестве пленника проехал из Салоник (*Салукийа*) в области славян и сообщил, что славяне придерживаются христианской религии, которую приняли при царе по имени *Б.сус* (Ибн Русте, 127–128).

В книге ал-Бакри (XI в.) содержится информация о славянах из записей Ибрахима ибн Йа‘куба, побывавшего в Магдебурге при дворе Оттона I в 965 г. Там Ибрахим ибн Йа‘куб видел болгарских послов и написал, что болгары — христиане и переводят на славянский язык евангелие. Христианство же болгарский царь принял «только на [земле] страны Рум, когда он осаждал город Константинополь до тех пор, пока их (византийцев — *Т. К.*) король не уладил с ним (царем болгар — *Т. К.*) [дело] и не умилостивил его обильными дарами. И старался он его ублаготворить [также] тем, что выдал за него (царя болгар — *Т. К.*) свою дочь, а она уговорила его креститься». Далее ал-Бакри пишет от себя: «Указывают слова Ибрахима на то, что принятие им (болгарским царем — *Т. К.*) христианства произошло после 300 года хиджры (912–913 г. — *Т. К.*). Но другие говорят, что те из них, кто приняли христианство, обратились [еще] во времена царя *Б.суса*. Они остаются христианами до сего дня» (Куник-Розен, 53; Вестберг, 135–136, 147; Kowalski, 6, 51, 101.

Упоминание ал-Бакри о принятии христианства славянами во времена царя *Б.суса*, как считают исследователи, является реминисценцией вышеупомянутой информации Харуна ибн Йахйи–Ибн Русте, хотя ал-Бакри на них не ссылается. Было высказано предположение, что *Б.сус* — это принявший христианство в 864 г. болгарский царь Борис-Михаил (852–889) (Куник-Розен, 83; Ибн Русте, 128). Й. Маркварт предлагал изменить форму *Б.сус* на *Б.сийус*, что должно означать не имя царя славян, а титул, искаженно передающий греческое *βασίλειος* (Marquart, 242–243) и относящийся к императору Василию I Македонянину (867–886). Издатель книги Ибн Русте М. де Гуе, а более чем через 100 лет издателями труда ал-Бакри А. Ван Леевеном и А. Ферре была при-

нята конъектурная форма имени царя славян: *Б.слус* и *Басилйус* (Куник-Розен, 53; Ал-Бакри, 335). Польский ориенталист Т. Ковальский, работавший над рукописями сочинения ал-Бакри, отмечал форму *Басбус* (Kowalski, 6. № 15).

Идентификацию *Б.суса.* с Василием I, при котором в 877 г. христианство приняли сербы, нарентане, захлумяне и другие соседние племена, поддержали другие ученые (Вестберг, 41–42; Vasiliev, 151; Ostrogorsky, 255; Minorsky, 424; ŻA II-2, 54. № 52–54; Бейлис, 77. Примеч. 28; Мишин, 28, 44. Примеч. 3).

В сведениях Ибрахима ибн Йа‘куба о крещении болгарского царя выделяются явные проболгарские мотивы, не совпадающие с византийскими источниками, что, вероятно, связано с информацией, полученной от болгар.

Ал-Бакри в замечании к рассказу Ибрахима о крещении болгарского царя считает, что это произошло ПОСЛЕ 300 г. х., т. е. 912–913 гг. Эта дата не совпадает ни с известиями об обращении болгар в середине 60-х гг. IX в., ни с материалами об обращении славян в 70-х гг. IX в. Ал-Бакри уточнял также, что, по мнению «некоторых» (т.е. тех, кто пользовался данными Харуна ибн Йахйи), крещение части славян во времена царя *Б.суса* (Василия I) произошло раньше обращения болгарского царя. Учитывая компилятивный характер сочинения ал-Бакри, можно констатировать, таким образом, весьма слабую осведомленность в славянских делах, хотя вопросы религиозной принадлежности и роли церкви у славян тем не менее довольно ярко отразились в его данных.

Таким образом, произведения Ибн Русте (Харуна ибн Йахйи) и ал-Бакри (Ибрахима ибн Йа‘куба и, предположительно, тоже Харуна ибн Йахйи) фиксируют принятие христианства болгарами и славянами. Это весьма важный момент, поскольку многие другие арабские ученые часто отмечали приверженность славян язычеству (многобожие, поклонение огню, солнцу, быку или идолам, наличие языческих храмов).

Та же книга ал-Бакри содержит известия о славянах арабского энциклопедиста середины X в. ал-Мас‘уди. К счастью, эта информация сохранилась и в двух сохранившихся книгах ал-Мас‘уди. Неоднократно описывая славян как язычников, он тем не менее знал о принятии христианства болгарами, хотя обмолвился об этом вскользь (Ал-Мас‘уди-1, 67). Также кратко он упомянул об исповедующих христианство славянах (частично), франках, гасконцах, бургундцах и др., «повинующихся правителю Румии, а Румия — это столица великого государства франков» (ал-Масуди-1, 181–182). Это заявление свидетельствует о влиянии латинской церкви на часть славянства. Он же, а вслед за ним ал-Бакри, Закарийа ал-Казвини (XIII в.) и др. свидетельствовали еще, что среди

славян были и христиане — якобиты (Ал-Мас'уди-2, III, 61). Вероятнее всего, якобитами становились славяне, поселившиеся в Сирии. Славянское вероисповедание, судя по этой информации, отличалось от византийского; византийцев арабы называли мелькитами (Бейлис, 79. Примеч. 47).

О том, что у славян есть кресты (*сулбан*) писал в 903 г. Ибн ал-Факих. Славян, живущих на территории Рума, обращенных в христианство и платящих дань императору Рума, упоминал анонимный автор персидского сочинения «Худуд ал-'алам» (80-е гг. X в.) (Минорский, 157).

В книге «Мухтасар ал-'аджа'иб» (X в.), авторство которой является дискуссионным, есть рассказ о славянских племенах, языческих и христианских, живущих на берегу пресного моря; у них имеются города с церквями (*кана'ис*), в подвешенные колокола там бьют как в било (Seippel, 127–128). Другие географические привязки отсутствуют, идентифицировать этих славян невозможно; однако явствует влияние церкви.

Ал-Истахри (30-е гг. X в.) и Ибн Хаукал (80-е г. X в.) отмечали, что часть славян входила «в общность Рума» вместе с исповедующими христианство русами, аланами, жителями области Сарир (часть сев. Дагестана), армянами (Ал-Истахри, 223; Ибн Хаукал, 9). Арабским авторам было известно о принадлежности к христианству этих народов и части русов. Не исключено, что сведения отражают религиозную общность славян и прочих упомянутых народов под главенством Византии, т.е. приверженность их христианству. Впрочем, В.М Бейлис считал эту информацию откликом на политические, а не религиозные связи славян и других народов с Византией (Бейлис, 82–83).

Таким образом, арабы отмечали достаточно существенную роль христианской церкви в жизни славянских народов в IX–X вв.

Источники и литература

Ал-Бакри: Kitab al-Masalik wa-l-Mamalik d'Abu 'Ubaid al-Bakri / Edition critique avec introduction et indices A. P. Van Leeuween et A. Ferre. Tunis. 1992. Vol. I.

Бейлис: *Бейлис В. М.* К оценке сведений арабских авторов о религии древних славян и русов // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. М., 1974. Т. III.

Вестберг: *Вестберг Ф.* Комментарий на Записку Ибрагима Ибн-Якуба о славянах. СПб., 1903.

Ибн Русте: Kitab al-A'lak an-nafisa VII auctore Abu Ali Ahmed ibn Omar Ibn Rosteh… / M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum. 1892.

Ибн Хаукал: Opus geographicum auctore Ibn Haukal (Abū'l-Kāsim ibn Haukal al-Nasībī)… «Liber imaginis terrae» / Ed. collatio textu primae editionis alisque fontibus adhibitis J. H. Kramers. Lugduni Batavorum, 1938–1939.

Истахри: Viae regnorum… Descriptio ditionis moslemicae auctore Abu Ishák al-Fárisí al-Istakhrí. Leiden, 1870.

Куник-Розен: *Куник А. А., Розен В. Р.* Известия аль-Бекри и других арабских авторов о Руси и славянах. СПб., 1878. Ч. I.

Масуди-1: Kitab at-tanbih wa'l-ischraf auctore al-Masûdi… / M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1894

Масуди-2: Les Prairies d'or / Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Paris, 1863. T. III.

Мишин: *Мишин Д. Е.* Ас-Сакалиба (славяне) в исламском мире. М., 2002.

Kowalski: *Kowalski T.* Relacja Ibrahima ibn Ja'kuba z podróży do krajyw słowiańskich w przekazie al-Bekriego. Kraków, 1946.

Marquart: *Marquart J.* Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Leipzig, 1903.

Minorsky: Hudud al-'Alam. «The Regions of the World». A Persian Geography 372 A. H. — 982 A. D. / Translated and explained by V. Minorsky. With the preface by V. V. Barthold transl. from the Russian. London, 1937.

Seippel: *Seippel A.* Rerum normannicarum fontes arabici. Osloae, 1896.

Ostrogorsky: *Ostrogorsky G.* Zum Reisebericht des Harun-ibn-Jahja // Seminarium Kondakovianum. Prague, 1932. Vol. 5.

Vasiliev: *Vasiliev A.* Harun-ibn-Jahya and his description of Constantinople // Seminarium Kondakovianum. Prague, 1932. Vol. 5.

ŹA II-2: *Lewicki T.* Źródła arabskie do dziejów slowiańszczyzny. Wroclaw; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1977. T. II. Cz. 2.

И. О. Князький (РГТЭУ, Москва)

Власть и церковь на Руси при Святославе Ярославиче

Святослав Ярославич, как известно, стал великим князем Русским, отстранив от власти своего старшего брата Изяслава Ярославича. Русская православная церковь не осталась равнодушной к княжескому противостоянию. Настоятель недавно основанного Киево-Печерского монастыря и ученик его основателя Антония преподобный Феодосий выступил в защиту неправедно, как он считал, изгнанного князя и резко осудил Святослава. Перипетии борьбы настоятеля монастыря и великого князя подробно изложены в написанном преподобным Нестором житии Феодосия. Надо сказать, что Изяслав имел немалые заслуги перед церковью. Его покровительство Киево-Печерскому монастырю способствовало превращению последнего в подлинно великий очаг русской культуры. Именно в правление Изяслава летописный свод был продолжен монахом Киево-Печерского монастыря Никоном Великим до 1073 года, где под 1062 годом была помещена история возникновения самого монастыря. Но не только поэтому Феодосий вступился за Изяслава. Вот что написал великий русский философ-историк XX века Георгий Федотов о противостоянии Феодосия и Святослава:

«Служение правде приводит святого в столкновение не только с судьями, но и с князьями. Его борьба с князем Святославом, как она изображена в житии, завершает его духовный портрет и вместе с тем символизирует отношение Церкви к государству в Древней, домонгольской Руси. Сыновья Ярослава Святослав и Всеволод сгоняют старшего брата Изяслава с Киевского стола. Овладев Киевом, они посылают за Феодосием, прося его на обед. Святой отвечает сурово: „Не имам идти на трапезу вельзавелину и причаститися брашна тою, исполнь суща и крови и убийства“».

С этого времени Феодосий не перестает обличать Святослава, захватившего Киев, «яко не праведно сотворша и не по закону седша на столе том». В этом духе он шлет князю «эпистолии», из которых Нестор вспоминает особенно одну «велику зело», где Феодосий пишет князю: «Глас крови брата твоего вопиет на тя Богу, яко Авелева на Каина». Это послание, наконец, разгневало князя, и прошел слух, что Феодосию готовится изгнание. Он рад пострадать за правду и усиливает свои обличения, ибо «жадаше вельми, иже источену быти». Но Святослав не смеет поднять руку на праведника, бояре и монахи умоляют настоятеля прекратить борьбу с

князем, и он переменяет тактику: уже не укоряет, но молит князя вернуть своего брата. Святослав приезжает в монастырь мириться, проявляя немалое смирение. Феодосий объясняет князю мотивы своего поведения: «Что бо, благий владыка, успеет гнев наш еже на державу твою? Но се нам подобает обличати и глаголати вам еже на спасение души, вам же лепо послушати того». Много раз затем Феодосий напоминает Святославу о примирении с братом, несмотря на безуспешность своих попыток. В монастыре своем он велит на ектиньях поминать законного изгнанного князя Изяслава и только, «едва умолен быв от братии», согласился поминать на втором месте и Святослава.

Мы видим: Феодосий не считает мирские и политические дела неподсудными своему духовному суду. В стоянии за правду он готов идти в изгнание и на смерть. Но он не ригорист и подчиняет, в конце концов, закон правды закону любви и жизненной целесообразности. Он считает своим долгом поучать князей, а их — слушать поучения. Но в отношении к ним он выступает не как власть имущий, а как воплощение кроткой силы Христовой.

Подобно преподобному Феодосию, осудил неправедный захват Святославом киевского престола и летописец Никон Великий. Хотя его взаимоотношения с Изяславом носили не лучший характер. Из-за разногласий с князем он даже уезжал на время из Киева в Тмутаракань, но, будучи уже вновь в Киево-Печерском монастыре, Никон отказался признать Святослава великим князем Русским и снова уехал в Тмутаракань. Год спустя он вернулся, дабы стать игуменом Киево-Печерской обители по смерти Феодосия, но гнев на милость в отношении греховного князя не сменил.

Независимость русской церкви от светской власти объяснялась во многом ее особым положением. Формальный ее глава — константинопольский патриарх — находился вдали от Руси и возможности прямого вмешательства в ее дела не имел, несмотря на греческое происхождение почти всех им же назначаемых митрополитов. Русские князья не жаловали византийского вмешательства во внутренние дела Руси. С другой стороны, сами они никаких формальных прав на руководство церковью и даже вмешательство в ее дела не имели. Отсюда значительная степень духовной свободы, независимости молодого русского православия от светской власти, отсутствие раболепства перед ней, осознание им своего неотъемлемого нравственного права судить эту власть за ее прегрешения.

Недолгое правление Святослава Ярославича в Киеве и ознаменовалось первым ярким примером противостояния князя и церковных иерархов, не прощавших правителю беззаконного пути к престолу.

А. М. Кузнецова (ИСл РАН, Москва)

Церковь и общество в Венгрии в период христианизации (начало XI в.)

Христианизация народов Центральной Европы была тесно связана с существенной перестройкой всего уклада их жизни [1]. Особенно радикальными оказались перемены в жизни кочевого народа венгров, осевшего на территории Карпатской котловины в конце IX — начале X в. В то время венгерское общество представляло из себя объединение племён, в котором главным постепенно становилось племя, возглавляемое потомками легендарного вождя Арпада. Молодой князь из этого рода — Вайк, Иштван, коронованный как Стефан скорее всего в 1000 г., взял курс на единовластие за несколько лет до этого события, объединяя венгерские племена вокруг себя.

Этот правитель взял чёткий курс на христианизацию государства и создание устойчивой церковной организации, привлекая представителей духовенства соседних государств к выполнению этих задач [2]. Одним из таких церковных деятелей был Геллерт, Герхард, которого Стефан остановил на его пути в Святую землю и уговорил остаться в Венгрии. Впоследствии он стал епископом Марошвара (Чанада) и немало поспособствовал укоренению христианских ценностей среди вверенного ему населения, о чём говорится в его Житиях [3]. Эти памятники содержат немало примеров того, как традиционные ценности общества направленно наделяются христианским смыслом [4].

Одной из самых важных мер, направленных на усвоение христианства венгерским обществом стал созданный Стефаном кодекс Законов, датируемый 1020–1038 гг. [5]. И хотя степень восприятия народом христианских норм и ценностей остаётся невыясненной, составленные законы и решимость короля Стефана претворить их в жизнь позволяют предполагать, что многие из них пустили глубокие корни в жизни общества.

Законы отдельно устанавливают неприкосновенность церковного имущества, создают условия, поддерживавшие благосостояние церкви. В них оговаривается новый распорядок жизни венгров, по котрому особым днём становится воскресение. Работать в этот день строго запрещалось. Все должны были посещать церковные богослужения, которые использовались для воспитания общества в духе новых традиций.

Очень важными пунктами законов являлись те, в которых говорилось о наказаниях за те или иные правонарушения. Они нака-

зывались не только денежными штрафами, но и особыми пенитенциями. Законы регулировали и брачные отношения в обществе.

Особое место в Законах уделялось системе приходских церквей, в которой местной общине отводилалсь важная роль. Жители каждых десяти деревень должны были построить церковь и обеспечить её всем необходимым. Этот пункт Законов, вместе с установлением Саболчского синода (1092), запрещавшим жителям деревень перебираться в другие районы, оставляя свои церкви «на произвол судьбы» затрагивает важную проблему, связанную с кочевыми традициями венгров. Церковная организация была призвана их преодолеть, утверждая оседлый образ жизни. Законы оговаривали введение десятины. Из них можно сделать вывод и о существовании института Eigenkirche.

На основании Законов можно предполагать и использование церкви как убежища для преследуемых[6].

Безусловно, нет возможности проследить, насколько выполнялись предписания этих законов. Однако они дают редкую возможность (поскольку свод Законов короля Стефана совершенно уникален для XI века) изучить программу действий королевской власти и церкви в установлении новых норм жизни общества.

Примечания

1 Исследованию этой проблемы посвящён коллективный труд отдела истории средних веков Института славяноведения РАН: Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия, М., 2002 (далее — Христианство).

2 Подробнее об этом: *Кузнецова А. М.* Христианство в Венгрии на пороге второго тысячелетия // Христианство. С. 340–397.

3 Legenda maior de Sancto Gerhardo episcopo Morosiensi et martyre regni Ungarie / Ed. E. Madzsar // SRA. II.

4 См. об этом: *Kuznetsova A.* Signs of Conversion in Vitae sanctorum // Christianising Peoples and Converting Individuals. Turnhout, 2000. P. 125–132.

5 *Bak J. M., Bonis Gy., Sweeney J. R.* (eds.) The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary=Decreta regni medievalis Hungariae. Ser. I. Salt Lake City, 1989.

6 Подробнее об этом: *Кузнецова А. М.* Христианство в Венгрии // Христианство. С. 357–364.

Л. П. Лаптева (МГУ)

Община чешских братьев в исследованиях русских историков XIX — начала XX в.

Община Чешских Братьев (ОЧБ) — религиозная организация, возникшая в Чехии после окончания гуситских войн в XV в. Ее идеологом является Петр Хельчицкий, резко критиковавший существующий порядок, но, в отличие от радикальных гуситов, считавших, что справедливый общественный строй можно завоевать с оружием в руках, полагавший, что изменить ситуацию можно установлением равенства в духе раннего христианства через самоусовершенствование личности. Теория нашла некоторых приверженцев, попытавшихся реализовать учение Хельчицкого и создавших Общину Чешских Братьев в 1453 г. Религиозная доктрина и церковная организация ОЧБ отличались от официальной утраквистской и, разумеется, католической. ОЧБ просуществовала в Чехии до 1620 г. На протяжении более чем полутора столетий ее учение изменялось. В XVI в. конфессия ОЧБ все больше приближалась к учению европейской реформации, преимущественно к кальвинизму. После потери Чехией национальной независимости в результате поражения сословного восстания 1618–1620 гг. ОЧБ была запрещена, а ее члены — изгнаны из страны.

Являясь одним из вариантов ранней европейской реформации, ОЧБ после изгнания постепенно растворилась в различных течениях европейского протестантизма и перестала существовать. Однако эта организация оставила важный след в чешской истории. В течение XVI и начала XVII веков ее члены возглавляли антигабсбургскую оппозицию, отстаивая политическую независимость чешского государства. Большую роль ОЧБ сыграла в сохранении национальной чешской культуры. Из ОЧБ произошел ряд крупных деятелей, творчество которых способствовало сохранению чешской национальной самобытности и стало духовным фундаментом для чешского национального возрождения в XIX в.

Столь яркое явление чешской истории раннего Нового времени вызывало значительный интерес у русских ученых XIX в. Первые сведения об ОЧБ появились в России в 40-х гг. этого столетия. Сообщил их О. М. Бодянский, профессор Московского университета, в 1840 г. посетивший Гернгут (Саксония), «в архиве которого открыл дотоле никому из чехов не известные документы на чешском языке чешских и моравских братьев». Современные

Бодянскому гернгутеры не могли уже пользоваться этими документами, так как давно онемечились.

Далее русский славист сообщал, что сам он эти документы «тщательно пересмотрел, несколько списал» и составил им оглавление, а посетив еще раз Прагу при возвращении в Россию, рассказал о своей находке «Шафарику, Палацкому и Ганке, причем Палацкий... обрадовался этому до того, что тут же записал себе на память... мое известие... обещаясь в своей Истории упомянуть, от кого он узнал... о таком драгоценном кладе для „Чешских деин", и взять надлежащие меры описать сии памятники». Свое сообщение Бодянский заключает тем, что документы действительно впоследствии были переписаны Чешским Музеем, «но обещания по отношению ко мне Палацкий, кажется, не сдержал» [1].

Первыми в России обратились к изучению ОЧБ историки славянофильского направления. Так, в 1869 г. была опубликована (посмертно) работа В. А. Смирнова «Чешские и моравские братья до сближения их с протестантами», где автор утверждает, что церковное устройство ОЧБ показывает наличие греко-восточных преданий. Самой крупной работой по истории ОЧБ в XIX в. была магистерская диссертация А. А. Кочубинского (1845–1907) «Братья-подобои и чешские католики в начале XVII века» (1873). В отличие от историков славянофильской ориентации, А. А. Кочубинский не усматривает в чешском религиозном движении православных традиций, но недооценивает и влияние на ОЧБ западноевропейской реформации: признает лишь влияние лютеранства, хотя известно, что и кальвинизм, и цвинглианство нашли среди братьев ревностных последователей. В ОЧБ Кочубинский видит «обновление» гуситских традиций и старинных национальных устремлений чехов. Одним из исследователей позднегуситской эпохи был в русской науке Ю. С. Анненков (1849–1885). В очерке, касающемся попыток братьев найти на Востоке «образ для своей церкви» и в частности посещения ими России, он кратко изложил общую историю ОЧБ. Сведения им извлечены из рукописей братского архива в Гернгуте. Он цитирует рукопись, где говорится, что братья не нашли первоначальной апостольской церкви ни у греков, ни в Индии, ни у сербов, армян, русских и молдаван. Проанализировав и другие источники, Анненков приходит к выводу, что «сближение братьев с православием было невозможно» [2]. Уникальный в русской литературе материал приводит Анненков о прениях чешского брата Рокиты с русским царем Иваном Грозным по вопросам веры в 1570 г.

Крупнейшим исследователем ОЧБ был профессор церковной истории Петербургской духовной академии И. С. Пальмов (1856–1920). Первым по времени его трудом, где упоминается ОЧБ, была

магистерская диссертация «К вопросу о чаше в гуситском движении» (1881). За нею последовала статья «К вопросу об отношениях чехов-гуситов с восточною церковью в половине XV века» (1882). В последние годы ученый посвятил себя изучению ОЧБ, и главное, ее религиозной доктрины. Он досконально изучил документы гернгутского архива, результатом чего стала книга «Чешские братья в своих конфессиях до начала сближения их с протестантами в конце первой четверти XVI столетия». Книга вышла в Праге в 1904 г. в двух выпусках первого тома. В первом выпуске дается подробное описание братского архива. Большое число источников не было ранее в научном обороте и выявлено самими Пальмовым. Во втором выпуске книги опубликованы тексты конфессий чешских братьев второй половины XVI и первой четверти XVII столетий. Труд Пальмова стал выдающимся явлением во всей историографии братской общины. Но он остался незавершенным. Ученый предполагал исследовать постепенное изменение доктрины братьев в ходе исторического развития, но такое рассуждение написано им не было. Однако об оценке Пальмовым сущности Общины можно судить и по вышедшей части книги. «Братская доктрина, — говорит Пальмов, — развилась из церковно-исторических отношений Запада в недрах как ортодоксального, так и еретического католичества»[3].

Значительный вклад в изучение очень важного вопроса истории ОЧБ внес Н. В. Ястребов (1869–1923). Он обратил внимание на содержавшиеся в одном из кодексов библиотеки Чешского Музея анонимное сочинение об ОЧБ, доказал, что оно, считавшееся ранее утерянным, принадлежит перу Яна Благослава, одного из епископов ОЧБ. Ястребов исследовал текст, и свои соображения в пользу авторства Благослава изложил во введении к публикации сочинения. Аргументация русского ученого была признана в науке убедительной, а его работа существенно расширила сведения о Благославе.

Упомянутые работы Кочубинского, Анненкова, Пальмова и Ястребова относятся к числу самостоятельных трудов об ОЧБ, внесших существенный вклад в изучение этой организации. Остальные работы представляют собой более или менее добротные компиляции.

Но в целом в русской историографии рассматриваемого периода нашли освещение наиболее важные вопросы истории ОЧБ: выяснение роли Петра Хельчицкого и значение его учения для образования ОЧБ; идейные истоки Общины, ее связь с гуситским движением, вальденством, а также на втором этапе существования — с протестантизмом. Освещалось церковное и нравственное учение братьев и организация их церкви. Рассматривался социальный состав Общины и борьба внутри нее, ее раскол в конце XV

в. Особо выделяется в русской историографии попытка братьев установить связь с восточной церковью. Подробно описаны преследования ОЧБ со стороны господствующей церкви и светской власти. Рассматривается вклад ОЧБ в развитие чешской культуры, уделяется внимание крупным представителям ОЧБ — Григорию, Прокопу, Луке и особенно Яну Благославу.

Весьма важная и полезная информация содержится в русской литературе о деятельности ОЧБ в области чешской культуры в целом. Отмечалась обширность литературной деятельности братьев. Указывалось, что с 1500 по 1510 г. в истории чешской литературы насчитывалось около 60 богословских сочинений, из которых 50 принадлежали братьям и лишь остальные католикам и утраквистам. При этом до 1500 г. братья не имели типографий, а к 1519 г. их было уже три. Среди членов ОЧБ было много образованных людей, из ее рядов вышли лучшие чешские ученые и писатели. В 1575 г. ОЧБ имела в разных университетах Германии 40 студентов богословия. Ученые ОЧБ собирали документы о ее истории и создали архив, сформировали библиотеки. Ян Благослав осуществил перевод Нового Завета, и была издана так называемая Кралицкая библия в чешском образцовом переводе с еврейского языка. Эта библия была лучшим свидетельством богословского и филологического знания братьев. Им принадлежит первая обработка чешского языка в грамматических трудах Оптата и Благослава, а в многочисленных школах ОЧБ обращалось внимание на изучение чешского языка наравне с языками латинским, греческим и еврейским. Венцом культурной деятельности ОЧБ стало творчество Яна Амоса Коменского, последнего епископа ОЧБ, создавшего новую педагогическую систему.

Творческая активность ОЧБ падает в основном на XVI в. Созданное ее членами духовное богатство позволило сохранить национальную идентичность чешского народа. Культурные традиции этой организации жили в сознании чехов и в столетия рекатолизации и германизации. Они же стали живительным источником национального возрождения.

Примечания

1 *Бодянский О.* Предисловие к кн.: *Клеванов И. О.* Очерки истории чешского вероисповедного движения. М., 1876. С. 989–990.

2 *Анненков Ю.* Гуситы в России в XV и XVI столетиях // Странник. СПб., 1878. № 1. С. 53–54.

3 *Пальмов Ю.* Чешские братья в своих конфессиях до начала сближения их с протестантами в конце первой четверти XVI столетия. Прага, 1904. Т. I. Вып. 1. С. 53–54.

А. В. Лаушкин (ИРИ РАН, Москва)

Библейские штрихи на портретах соседей-католиков в русской книжности XIII века

Тринадцатое столетие принесло на Русские земли три беды, о которых ранее никто не слышал: слишком частые неурожаи, ведущие к голоду, болезням и кризису в сельском хозяйстве [1], агрессию крестоносцев, окончательно расколовшую целостность христианской Европы [2], и разрушительное монгольское нашествие, увенчавшееся установлением над Русью власти степных правителей. Все эти потрясения должны были вызвать у жителей Руси живую и неоднозначную реакцию. Одним из ее проявлений стали перемены в системе библейских образов и параллелей, к которым прибегали древнерусские книжники, изображая враждебные «языци».

В наибольшей степени эти изменения затронули картину русско-степных отношений [3], но обнаруживаются они и в текстах, рассказывающих о столкновениях Руси с ее западными соседями-католиками. В XIII в. появляются пока еще эпизодические и косвенные, но при этом весьма показательные соотнесения латинян с нечестивыми народами Ветхого Завета, досаждавшими «сынам Израилевым», чего (подчеркнем это) не наблюдается в сохранившихся памятниках предыдущего периода.

Первый пример подобного рода обнаруживается в Ипатьевской летописи (далее — *ИЛ*) под 6737/[1230] г. в описании похода венгерского короля Белы IV на Галич. Летописец рассказывает, как Бог препятствовал венграм: во-первых, — отворяя «хляби небесныя», из-за чего кони и люди тонули в возникающих потоках, во-вторых, — посылая ангела, который «бьашеть ихъ», и, в-третьих, — напуская мор, приводивший к внезапным смертям. Во всем происходящем книжник распознает своего рода повторение Божьих казней, посланных на египтян накануне и во время исхода иудеев из Египта, и замечает: «Богъ попусти на не [венгров. — *А. Л.*] раноу фараоновоу» [4]. Конкретно, как можно догадываться, он имеет в виду потопление египтян в водах Красного моря, когда на стороне иудеев действовал сам Господь в образе ангела (Исх. 14: 19–28), а также шестую «казнь египетскую» (воспаление с нарывами) (Исх. 9: 10–11). Венгры, таким образом, оказываются соотнесены с египтянами, а русские — с ветхозаветными евреями. Однако этим дело не ограничивается. Читатель, хорошо знакомый с Библией, мог заметить, что летописец нарочито сблизил одну из частей своего повествования с эпизодом из истории Иудейского царства,

когда последнему угрожал ассирийский царь Сеннахирим (о чем рассказывают 18 и 19 главы Четвертой книги Царств, а также 36 и 37 главы Книги пророка Исайи). Сеннахирим предъявил жителям города горделивый ультиматум, но благочестивый иудейский царь Езекия остался тверд и в итоге получил помощь от ангела Господня, а Сеннахирим понес тяжелое поражение. Повествуя об ультиматуме Белы IV, летописец явно соотносит венгерского короля с Сеннахиримом, а воеводу Демьяна, которому поручена оборона Галича, — с Езекией:

Четвертая книга Царств, гл. 18	*ИЛ, 6737 г.*
...и приидоша ко Иерусалиму (17)... И стоя Рапсакъ [воевода Сеннахирима. — *А. Л.*], и **възопи гласомъ великомъ** иоудеиски, глаголя, **и рече**: «**Слышите словеса великаго царя асирииска!** Сице глаголет царь: **да не соблазняет васъ царь Иезекия,** яко не възможет васъ **изяти** из руки моея, и **да не оуверитъ васъ Иезекия на Господа, глаголя:** „И земля я [изимая] изимет вы Господь, и **не имать предатися град сеи въ руце царю ассириису**" (28–30)... Еда **избавляюще** избавиша бози языкъ кождо их въ свою **страну из руки** царя асирииска?!.» (33) [5].	И обистоупи [король. — *А. Л.*] град и посла посолъ, и **воспи** посолъ **гласомъ великом и рече**: «**Слышите словеса великого короля Оугорьского! Да не оуставляеть васъ Дьмьянъ**, глаголя: „И земля **изимьть** ны Богъ". **Ни да оуповаеть вашь Данилъ на Господа, глаголя: „Не имать предати град сесь королеви Оугорьскому**". Толико ходилъ на ины **страны**, то кто можеть **одержати от роукоу** моею и от силъ полковъ моих?!» [6].

В летописном портрете венгерской армии, таким образом, рядом с египетским появляется еще и ассирийский штрих. При этом следует отметить, что и египтяне, и ассирийцы изображаются в Ветхом Завете не только как враги евреев, но и как упорные идолопоклонники, соблазняющие в свою ложную веру потомков Авраама, Исаака и Иакова. Выявленные параллели тем более показательны на фоне общего благожелательного отношения летописи Даниила Галицкого, которую представляет разбираемый фрагмент *ИЛ*, к западным соседям Руси [7].

Интересующий нас пример можно отыскать и в летописании Новгорода. Софийский летописец, повествующий под 6776/1268 г. о неудачной битве русских с немцами, вспоминает пророка Исаию: «помянемъ Исаия пророка, глаголюща: „аще хощете послушати Мене, благая земная снесте, аще ли не хощете, ни послушаете Мене, оружие вы поясть", и тако поженеть един 100 васъ, а от ста

побегнет 1000 васъ»[8] (ср.: Ис. 1: 19–20; 30: 17). Явного соотнесения немцев с конкретным народом тут нет, но всякому, кто знаком с книгой этого пророка, ясно, что речь идет о иноплеменных врагах «избранного народа».

Гораздо более отчетливые и яркие библейские параллели встречаем в «Повести о житии» Александра Невского, начальная часть которой сохранилась в Лаврентьевской летописи. Повествуя о Невской битве, автор сопоставляет шведского «короля» с уже упоминавшимся Сеннахиримом, а Александра Невского — с Езекией (причем, как показал В. Мансикка, соотнесение князя с этим иудейским царем имеет место и в других частях памятника[9]). В отличие от разобранной статьи *ИЛ* здесь отсылка к Четвертой книге Царств четко маркирована. При нападении «Сенахирима, Асурииского цесаря на Иерусалимъ», напоминает книжник, «ангелъ Господень изби... от полка асурииска 100 и 80 и 5 тысящь» (см. 4Цар. 19: 35; Ис. 37: 36) и «такоже бысть при победе Александрове, егда победи короля»[10]. Впрочем, и на сей раз рядом с явной параллелью отыскивается скрытая: перечисление «6 мужь храбрых» Александра Ярославича и совершенных ими подвигов[11] выполнено автором «Повести» по образу аналогичного перечня «сильныхъ Давидовыхъ» из Второй книги Царств (см.: 2Цар. 23: 8–24; 1Пар. 11: 10–47). О том, что обращение к этому отрывку Ветхого Завета не было случайным, указывает еще одна отсылка к тому же перечню, сделанная автором далее, при описании борьбы князя с немцами («у князя Александра множество храбрых, якоже древле у Давыда-царя силнии, крепции»), а также соотнесение побед Давида и Александра, венчающее рассказ о Ледовом побоище[12]. Благодаря обращению к указанному чтению Второй книги Царств параллель между Александром и Давидом (вообще значимая для автора памятника[13]) ведет к сравнению шведов (и немцев-крестоносцев) еще с одним народом Ветхого Завета, враждующим с евреями, — филистимлянами (именно в борьбе с ним совершали свои подвиги «сильные Давидовы»). Что касается немцев, то они, сверх того, сопоставляются в «Повести» с амаликитянами (Александр просит Господа, чтобы Он помог ему против немцев, «якоже древле Моисию на амалика» — ср.: Исх. 17: 8–16) и моавитянами — жителями Иерихона (победа на Чудском озере уподоблена победе Иисуса Навина «у Ерехона» — ср.: Нав. 5: 13–6: 26)[14].

Не исключено, что «Повесть о житии» и разобранный выше фрагмент летописания Даниила Галицкого из *ИЛ* связаны между собой не только идейным подтекстом, но и фигурой митрополита Кирилла II, имевшего, возможно, какое-то отношение и к летописной работе при дворе Даниила (до определенного момента), и к со-

зданию «Повести»[15]. Если это так, перед нами отражение подхода, который разделял глава митрополии.

Очевидно, что появление в XIII в. подобных аналогий между католическими недругами Руси и нечестивыми соседями ветхозаветного Израиля имело те же самые причины, что и другие изменения в образе латинян, характерные для данного столетия (в том числе — в сфере лексики этноконфессионального размежевания [16]). В основе всех этих новаций находилось то усиление конфессионального напряжения между западными и восточными христианами, которое явилось следствием новой агрессивной политики папского Рима. Если для Рима православные делались «врагами Бога» [17], а их вера — «путем греха, ведущего к вечному проклятию» [18], то закономерной ответной реакцией на это становилось сравнение католиков с теми греховными народами, которые в Ветхом Завете воинствовали не только против «народа Божьего», но и против Самого Господа.

Примечания

1 *Борисенков Е. П., Пасецкий В. М.* Тысячелетняя летопись необычайных явлений природы. М., 1988. С. 174, 176; *Макаров Н. А.* Русь в XIII веке: характер культурных изменений // Русь в XIII веке. Древности темного времени. М., 2003. С. 5, 7–9.

2 *Флоря Б. Н.* У истоков религиозного раскола славянского мира (XIII век). СПб., 2004.

3 *Лаушкин А. В.* Митрополит Кирилл II и осмысление ордынского ига во второй половине XIII века // Богословский сборник. М., 2002. Вып. 10. С. 211–224.

4 ПСРЛ. М., 1962. Т. 2. Стб. 760–761.

5 Библиа, сиречь Книгы Ветхаго и Новаго Завета по языку словенску [репринт изд. 1581 г.]. М.; Л., 1988. Л. 180об.–181.

6 ПСРЛ. Т. 2. Стб. 760.

7 См.: *Флоря Б. Н.* Указ. соч. С. 198–205; *Люстров М. Ю.* Европа и европейцы в Галицко-Волынской летописи // Древнерусская литература: тема Запада в XIII – XV вв. и повествовательное творчество. М., 2002. С. 24–25.

8 Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С . 87.

9 *Мансикка В.* Житие Александра Невского. Разбор редакций и текст. СПб., 1913. С. 22-25; см. также: *Петрухин В. Я.* Древняя Русь. Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 1 (Древняя Русь). С. 357–358.

10 ПСРЛ. М., 1962. Т. 1. Стб. 480; БЛДР. СПб., 1997. Т. 5. С. 362.

11 ПСРЛ. Т. 1. Стб. 479–480; БЛДР. Т. 5. С. 362.

12 БЛДР. Т. 5. С. 364.

13 См.: *Мансикка В.* Указ. соч. С. 19–22.

14 БЛДР. Т. 5. С. 364.

15 *Лихачев Д. С.* Исследования по древнерусской литературе. Л., 198. С. 217–220; *Ужанков А. Н.* «Летописец Даниила Галицкого»: проблема авторства // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1992. Сб. 3. С. 149–180

16 *Лаушкин А. В.* К вопросу о развитии этнического самосознания древнерусской народности («хрестеяни» и «хрестьяньскыи» в памятниках летописания XI–XIII вв.) // Средневековая Русь. М., 2006. Вып. 6. С. 57–63.

17 [Послание папы Григория IX властям Готланда. 27. I. 1229 г.] // *Rydberg O. S.* Sverges traktater med främmande magter. Stockholm, 1877. D. 1. S. 144.

18 Послание папы Иннокентия IV князю Александру Ярославичу. 23. I. 1248 г. // *Матузова В. И., Назарова Е. Л.* Крестоносцы и Русь. Конец XII в. — 1270 г. Тексты, перевод, комментарий. М., 2002. С. 264.

Г. Г. Литаврин (ИСл РАН, Москва)

Феофилакт Болгарский (Охридский) и пастырский долг

Труды архиепископа Болгарии Феофилакта издавна вызывали глубокий интерес ученых. С 70-х гг. XIX в. за столетие с третью вышли в свет многочисленные исследования, посвященные сочинениям Феофилакта. Назовем в этой связи хотя бы такие имена, как Ф. И. Успенский, В. Г. Васильевский, В. Златарский, митрополит Симеон, Д. Ксаналатос, А. Леруа-Молинген, Р. Катитич, П. Готье, С. Маслев, Д. Оболенский и др.

Приоритет при этом отдавался письмам архиепископа. Их высокая достоверность как исторического источника никогда не ставилась под сомнение. Написанные по свежим следам событий, пронизанные духом времени и места действия, они фиксируют, несмотря на тенденциозность и нередкие преувеличения, факты и события с точностью, недоступной другим жанрам византийской литературы.

Перед современным читателем предстает богато одаренная личность с огненным темпераментом, бескомпромиссными суждениями и ярким, острым языком. В его посланиях отразилась, кажется, вся гамма человеческих чувств, проявление которых автор обычно не находил нужным скрывать от адресата. Лишь в письмах к близким друзьям на деликатные темы, связанные с материальными интересами владыки, он как опытный царедворец становился крайне осторожным («ибо дело, запечатленное письменно, болтливо»), прибегал к недомолвкам, замысловатым аллегориям и риторическим изыскам, советовал адресату читать между строк, а лучше всего осведомиться о сути дела у посыльного, доставившего его письмо.

Среди вопросов, решавшихся в науке на основе писем Феофилакта, в особенности в не столь давнем очерке о деятельности и личности Феофилакта Д. Оболенского, находился и тот вопрос, который обозначен нами в заглавии доклада. Иными словами, мы оказываемся перед риском повторить то, что уже нашло убедительное освещение в историографии. В частности, Оболенский решительно подтвердил давно разделявшийся нами (и недавно еще весьма дискуссионный) вывод, что деятельность Феофилакта не была направлена на эллинизацию (или ромеизацию) болгар, что эта цель вообще как целенаправленная политика была в то время чужда и верховной власти империи.

Убедительно также суждение ученого и о том, что, отстаивая материальные и канонические права и интересы подвластной ему архиепископии, Феофилакт выступал одновременно и в защиту своей паствы от произвола местного чиновничества и посещавших его диоцез в качестве ревизоров служителей центрального фиска. Наконец, в очерке Оболенского обосновывается вывод о том, что архиепископ принимал меры, в доступной ему в тех условиях степени, направленные на просвещение окружавшего его местного церковного клира...

Что же в таком случае нового мы могли бы сказать сравнительно с названными и иными уже сделанными в науке выводами, опираясь на тот же источник — письма Феофилакта ?

Оправдывая свою (теперь уже отнюдь не оригинальную) постановку вопроса, мы прибегаем к двум подходам, представляющимися нам методологически новыми.

Во-первых, мы намерены проследить за возможными изменениями в содержании и тональности писем Феофилакта в целом в зависимости от времени их написания. Согласно изысканиям ученых, хронологически письма Феофилакта (всего их более 130-ти) охватывают период, равный двум десятилетиям (с 1090 по 1111 г.), наполненным обширной и разнообразной деятельностью энергичного князя церкви, вынужденного исполнять свой пастырский долг в этнически и культурно чуждой среде.

Во-вторых, мы постараемся выяснить, в чем конкретно выражалась и как менялась во времени позиция Феофилакта по отношению к лицам и группам лиц, относящимся к четырем разным социальным и служебным категориям, а именно: к пастве в целом и к ее отдельным представителям, к подчиненному ему белому и черному духовенству, к имперскому чиновничеству, с которым он был вынужден общаться либо лично, либо посредством писем, и, наконец, к его адресатам из круга придворной знати (вплоть до императора и членов августейшей семьи) или из среды высших церковных иерархов (вплоть до патриарха).

Кратко наш ответ на первый вопрос сводится к следующему. Деятельность Феофилакта делится, на наш взгляд, на два почти равновеликих периода: первый охватывал, примерно, 1090–1100 гг., а второй — последние годы его архиепископства (1100–1116 гг. либо — с крайними сомнениями — до 1125 г.). Первый период — это пора надежд, время утоленного и почти не скрываемого честолюбия (он — глава церкви недавнего целого христианского государства, второй по значению кафедры империи после константинопольского предстоятеля). Для первого этапа характерны: лихорадочная деятельность, попытки создать на местной

почве высоко образованное, интеллектуальное окружение, желание проникнуться местной культурной традицией (в этот период были написаны и «Пространное житие Климента» и «Сказание о 15-ти Тивериупольских мучениках»). В это время Феофилакт с успехом устраивал дела церкви.

Второй период — это время уныния, крушения надежд, раздражения и отчуждения от ближайшего окружения. Архиепископ тяготился горьким сознанием неудач в исполнении его пастырского долга. Это время нарастания конфликтов архиепископа с простолюдинами из паствы, со своими учениками, с подчиненными ему епископами, с местными и временно наезжавшими служителями центрального фиска. Жалобы и поиски поддержки и сочувствия становятся наиболее характерной чертой посланий Феофилакта, написанных им в 1105–1111 гг. Не лишен, видимо, значения и тот факт, что, несмотря на немалое число рукописей, сохранивших письма Феофилакта, нет ни одного письма, которое можно было бы датировать 1112–1116 гг. (предлагаемый в качестве даты смерти архиепископа 1125 г. я не считаю доказанным).

Разумеется, мы рассматриваем эти заключения только как гипотезу, поскольку до сих пор остается далекой от точности хронология написания многих писем Феофилакта.

Н. П. Мананчикова (Воронежский ГУ)

Взаимоотношения церкви и коммуны в средневековых далматинских городах

Проблема влияния церкви на светскую политическую власть в средневековом европейском городе специально не рассматривалась в отечественной историографии и редко затрагивалась в современной сербохорватской литературе.

В данном кратком сообщении можно попытаться определить лишь общие контуры и эволюцию отношений церкви и правящего городского сословия в городах Далмации — Задаре, Силите, Дубровнике в период развитого Средневековья.

Церковь как сложная организация выступала в средневековых городах в виде приходских, часто небольших храмов, различных монастырей (сначала бенедиктинских, позже — францисканских и доминиканских) и в виде церковных иерархов — епископов, архиепископов и т. д. На многотрудном пути становления городской автономии — коммуны — духовенство далматинских городов переживало все бедствия и невзгоды, выпадавшие на долю их жителей. Являясь частью городского населения, духовенство полностью не сливалось с ним в силу своей социальной обособленности как служителей культа, некоторой подотчетности Риму и неподсудности светскому суду. Но все жители города составляли как бы единую христианскую общину, подчиненную диктату церкви в морально-нравственной и мировоззренческой сфере. Как социальный слой духовенство, особенно высшее, ближе всего стояло к городскому нобилитету, выходцы из которого постоянно пополняли число церковных иерархов.

Взаимоотношения церкви и укреплявшейся светской власти, олицетворением которой в далматинском городе становится патрициат, были непростыми и с течением времени все более усложнялись.

В ранний период (IX — начало XII в.) епископы и архиепископы были тесно связаны с городом, с жизнью его населения. По привилегии, предоставленной в 1107 г. королем Коломаном, далматинские города на сходке общины в присутствии народа и клира сами избрали своего князя (городского главу) и епископа, который затем утверждался римским папой. Непосредственно связь епископов и архиепископов с папой усиливала их авторитет и влияние в городе. Процедура избрания епископов раздражала Рим, стремившийся исключить вмешательство мирян

в дела церкви. Первые попытки Рима в этом направлении вызвали сопротивление горожан, о чем свидетельствует, например, хроника Фомы Сплитского [1]. И хотя вначале XIV в. в статуте Сплита появилась запись, что только «canonici et capitulum ecclesiae Spalatensis» имеют право избирать епископа [2], в жизни все складывалось по-другому. В Дубровнике, например, патрициат старался расширить свое влияние на избрание церковных функционеров от архиепископа и ниже. И действительно, там долго сохранялось участие горожан в выборе архиепископа, стонского епископа и аббатов бенедиктинских монастырей [3]. Епископы и архиепископы играли огромную роль в жизни городов, в принятии важных решений, в проведении торжественных политических мероприятий, в защите городских интересов в конфликтах с соседними областями и государствами. Когда Венеция в 1000 г. подчинила себе хорватское побережье Адриатического моря, города Далмации признали её власть: переговоры с дожем Петром II Орсеоло вели представители Задара, Сплита, Дубровника и др. во главе со своими епископами, архиепископами и приорами. Временем действующего епископа датировались в городах публичные и частные грамоты, его имя в политических документах упоминалось сразу, после имени короля и рядом с именем приора (князя). С участием епископов разбирались многие городские конфликты и т. д. [4].

Нет сомнения, что в XI — начале XIII в. формирующаяся городская администрация нуждалась в поддержке церкви и получала её. По словам О. А. Акимовой, в Сплите архидиакон Фома «не раз отстаивал интересы города перед венгерскими королевскими особами, а в 30-е гг. XIII в. он находился в центре движения за укрепление коммунального режима и даже был его лидером» [5]. Недаром Венеция в 1205 г., поставив под свою власть Дубровник и сделав своего наместника его князем, пыталась добиться согласия папы избрать дубровницкого архиепископа из венецианцев и подчинить его патриарху Градо [6].

Основание монастырей и церквей было важной вехой в жизни городских общин, оно поддерживалось епископом и встречало одобрение городской сходки. Формирующиеся коммунальные органы укрепляли свою власть, опираясь и на монастыри. Согласно постановлению Статута Дубровника, «во время войны, когда миряне не осмелятся отправиться на переговоры в качестве посредников, монахи этого (Локрумского. — *Н. М.*) монастыря с разрешения аббата должны будут это сделать» [7].

Во второй половине XIII в., когда городские коммуны Далмации входят в зрелую фазу своего развития, в их отношениях с церковью проявляются другие тенденции.

Церковь к этому времени превращается в крупного владельца земли, различных построек, драгоценностей. Самым неиссякаемым источником приобретения земель в городе служили для неё дарения и завещания верующих, заботившихся о спасении своей души. В лице церкви патрициат, который стал полновластным правителем в далматинских городах, не мог не увидеть опасного соперника, угрожавшего его господству.

В Дубровнике, где патрициат оказался наиболее сплоченным, многие церковные организации были поставлены под его контроль. Для всех важных монастырей, для кафедральной церкви св. Марии коммуной назначались городские чиновники — прокураторы, которые были эффективным средством вмешательства в их хозяйственные и финансовые дела [8]. Но этого оказалось недостаточным патрициату, поскольку его благосостояние часто уступало благосостоянию церкви. И к середине XIV в. в коммунах созрело самое главное и болезненное для церкви решение о запрете жителям городов передавать под влиянием религиозных побуждений свое недвижимое имущество монастырям и вообще церкви. Но в статутах предусматривалось, что церковь вместо подаренной земли может получить некоторую сумму денег, вырученных от продажи этой земли уполномоченными коммуны [9].

Сохранилось ещё одно необычайно раздраженное постановление дубровницкого Сената, вызванное, по-видимому, упорным вмешательством церкви в городские дела: «Если некий священник или церковное лицо придет на суд как чей-то адвокат, или защитник, прогоните его и не смейте выслушивать; скажите ему, пусть идет в церковь и проводит Божью службу: Никакой Божий воин не смеет вмешиваться в мирские дела» [10].

Итак, в XI — первой половине XIII в. церковь в далматинских городах была союзницей городской общины, а затем коммуны, в их борьбе за независимость и опорой в укреплении единства городского сообщества. С середины XIII в. политически окрепший патрициат начинает видеть в церкви своего соперника на политической и общественной арене и прикладывает все усилия, чтобы вытеснить её из органов городского управления и затормозить рост церковного землевладения.

Примечания

1 *Фома Сплитский.* История архиепископов Салоны и Сплита / Перевод и комм. О. А. Акимовой. М.: «Индрик», 1997. С. 126–129.

2 Statuta et leges civitatis Spalati. Opera I // MHJSM / Ed. J. Hanel. Zagrebiae, 1878. Vol. 2. Lib. I. Cap. XIX.

3 *Stulli B.* Dubrovnik // Enciklopedija Jugoslavije. Zagreb, 1958. Sv. III. S. 143

4 *Lučić J.* Komunalno uređenje dalmatinskih gradova u XI stoljeću // Zbornik Zavoda za povijesne znanosti Istraživačkog centra JAZU u Zagrebu. Zagreb, 1980. Vol. 10. S. 230.

5 *Акимова О. А.* Введение // Фома Сплитский. История архиепископов Солоны и Сплита. С. 9.

6 *Klaić N.* Povijest Hrvata u razvijenom srednjem veku. Zagreb: «Školska knjiga», 1976. S. 73.

7 Liber statutorum Civitatis Ragusii compositus anno 1272 / Ed. V. Bogišić et C. Jireček. MHJSM. Lib. I. Cap. 21.

8 Ibid. Lib. I. Cap. 21, 24–28.

9 Ibid. Lib. VIII. Cap. 96. См. также: *Raukar T.* Komunalna društva u Dalmacije u XIV stoljeću // Historijski zbornik. Zagreb, 1980–1981. God. XXXIII–XXXIV (1). S. 203.

10 Цит. по: *Stulli B.* Op. cit. S. 143.

Г. П. Мельников (ИСл РАН, Москва)

Политический спектакль 1130 г.: Чешский клир и заговор против Собеслава I

Процесс усиления центральной княжеской власти в пршемысловской Чехии сопровождался, что вполне естественно, попытками сопротивления со стороны части чешской знати, недовольной ростом автократии и поэтому искавшей союзников в борьбе с пражским князем среди других представителей династии Премысловцев, по тем или иным причинам оттесненным от трона и претендовавшим если не на занятие самого трона, то хотя бы на влияние на ход политических и военных дел, а также на земельную собственность, начинавшую в XII в. играть все более заметную роль в процессе феодализации княжеской дружины — воинства «всех чехов». В эту борьбу за власть и влияние в государстве включается чешская церковь, точнее — пражский епископ и связанный с ним высший пражский клир.

Очевидно, поддержка церковью антицентралистских движений имела целью оградить от централизаторских устремлений пражского князя саму чешскую церковную организацию, оставив за ней свободное поле для политических маневров и по отношению к чешской знати, но, что самое главное, по отношению к Империи и императору, а также к Риму — факторам, от которых напрямую зависело положение Пражского епископства.

Чешский князь, прекрасно понимая потенциальную опасность союза церкви и оппозиционной знати, в XII в., по контрасту с XI в. (казус св. Войтеха), уже не хотел прямого конфликта с епископом, что грозило международным скандалом. Поэтому была избрана иная, более гибкая тактика, благодаря которой «измена» епископа была всенародно продемонстрирована, но в то же время окончательно не доказана и не повлекла за собой юридических последствий. Церковное оправдание, «очищение от напрасных обвинений» епископа Менхарта, официально снявшее с него подозрение в участии в заговоре, все же не смогло полностью его реабилитировать: подозрение в существовании недоказанной вины сохраняется еще многие годы, что сделало Менхарта абсолютно послушным политической воле Собеслава I.

Заговор чешской знати 1130 г., имевший целью убийство князя Собеслава I, и его раскрытие самим Собеславом I, превратившим суд над заговорщиками в один из эффектнейших политических спектаклей чешского Средневековья, демонстрируют глубокую интегрированность чешского клира во внутри-

политические дела, его активную позицию в борьбе с ростом автократии. Заговорщики на всенародно проходившем судебном процессе показали, что за непосредственным заказчиком убийства Собеслава — его племянником Бржетиславом стояла мощная церковная иерархия во главе с епископом Менхартом. Единение интересов церкви и оппозиционной знати источник (Вышеградский каноник) определяет следующим образом: убив Собеслава, следует посадить на трон такого князя, «от которого мы сможем иметь все, что пожелаем». Три силы, вступившие в коалицию, — князь-претендент, часть знати и церковной иерархии — стремились сами оказывать решающее влияние на государственную политику, посадив на трон слабого князя.

Приговор суда несколько удивляет: жестокой казни преданы светские лица, тогда как клирики, причем публично названные и уличенные, избежали какого-либо наказания. Возникает вопрос, а были ли они действительно замешаны в заговоре или это оговор, нужный князю для подчинения церковной организации? Истина, очевидно, находится посередине: князь использовал какое-то (не главное) участи клира в заговоре, чтобы подчинить себе пражского епископа, с которым у него ранее уже возникли серьезные расхождения, что и удалось. Менхарт потом дважды «очищался» перед церковным судом, утверждая (не доказывая!) свою невиновность.

Не ясно, зачем епископу Менхарту, иностранцу, немцу, никак не связанному с чешской знатью, участвовать в заговоре. Здесь единственным мотивом может служить стремление к максимальной независимости от княжеской политики, что объективно сближало Менхарта с оппозиционной знатью.

В целом ясно, что епископ поддерживал оппозицию, но не до такой степени, чтобы возглавить заговор. Его в определенной мере оклеветали. Любопытно отметить, что это было выгодно и Собеславу I, и его врагам. Знать таким образом доказывала, что на ее стороне находится высший чешский иерарх, поэтому с ней необходимо считаться, а Собеслав I ставил Менхарта в положение постоянно оправдывающегося, все время держа под подозрением. Хронист, явно близкий к князю, сохраняя множество намеков на виновность Менхарта, все же называет его «мужем праведной жизни» и легитимизирует его «очищения». Кажется, что двойственное отношение князя передалось его хронисту, оставляющему по сути открытым вопрос о причастности верховного иерарха к заговору шляхетской оппозиции. Ясно лишь одно: церковь продолжает участвовать в политической жизни чешского общества, заботясь, прежде всего, о своих собственных интересах. В случае заговора 1130 года — неудачно.

В. В. Мочалова (ИСл РАН, Москва)

Религиозная полемика в посттридентской Польше как средство общественного воздействия

К ярким особенностям религиозной жизни польско-литовского государства эпохи Реформации относятся активный духовный поиск, часто сопряженный со сменой конфессии, и практика оживленной и многосторонней полемики, распространенная как в устной, так и в письменной форме. Одним из чрезвычайно важных памятников этого круга явился диалогический трактат «отца польских ариан» Мартина Чеховица «Rozmowy Chrystyańskie, ktore z greckiego nazwiska dialogami zowią» (1575). К практике полемики оказались привлечены даже такие ее противники, как оппонент Чеховица, Шимон Будный, которому первоначально внутриконфессиональное противостояние, осуществляемое в виде спора, представлялось предосудительным («O przedniejszych wiary chrystyjańskiej artykułech… K temu obrona tegoż wyznania broniąca przez tegoż napisana», 1576), однако впоследствии он изменяет свою точку зрения («O urzędzie miecza używającym», 1583). В дискуссиях, активно проходивших не только между представителями официальной церкви и сторонниками различных направлений протестантского движения, но и внутри обоих основных противоборствующих лагерей, с особенной выразительностью предстают не только вероучительные и теологические, но и государственно-политические, а также социальные вопросы.

Л. В. Мошкова (ИТИП РАО, Москва)

Конфессиональный фактор и судьба первого восточнославянского букваря

Первым восточнославянским букварем был учебник Ивана Федорова, изданный во Львове в 1574 г. и около 1578 г. в Остроге. Именно эти книги положили начало украинской, белорусской и русской традициям развития литературы для начального обучения [1]. Федоровские учебники представляют высочайший образец как педагогической мысли, так и полиграфического искусства [2], до которого последующие издания XVI–XVII вв. (не являющиеся перепечатками букваря Ивана Федорова), на наш взгляд, явно не дотягивали.

Однако, постулат о «исключительности» изданий Ивана Федорова никоим образом не свидетельствует о том, что они появились на пустом месте. Нам представляется, что в них был соединен опыт и традиции трех славянских культур и собственные таланты издателя.

Известно, что первые славянские буквари (глаголические и кириллические) были изданы католиками в Венеции и протестантами в Тюбингене [3]. Уже в этих изданиях можно провести четкое разграничение между учебной и хрестоматийной частями [4]. Поэтому можно сказать, что самые общие принципы расположения материала были не только выработаны (это произошло намного ранее появления печатных изданий), но и вошли в повседневную практику обучения (в том числе среди славянского населения). Нельзя с уверенностью утверждать, что Федоров был знаком с этими учебными пособиями (принципы расположения материала были всеобщими и базировались на методике обучения чтения во всем христианском регионе), но и отрицать возможность его знакомства с данными изданиями, особенно протестантскими, нельзя. Например, и в тюбингенском букваре 1561 г., и в изданиях Федорова первый текст для чтения — акростих, а в составе хрестоматийной части присутствуют тексты из Евангелия. Поэтому одним из источников букварей Ивана Федорова могли быть протестантские кириллические азбуки и буквари середины XVI в.

Поскольку учебник является совершенно необходимым условием школьного обучения, неудивительно, что первый букварь появился именно на украинско-белорусских землях — там, где школа становилась обыденным явлением (на территории

Московской Руси в то время обучение развивалось в отсутствии школьной системы [5]). Поэтому можно сказать, что место издания самым непосредственным образом повлияло на факт появления данных книг. Впоследствии именно украинская и белорусская традиции представляли собой источник заимствования для московских печатников.

Однако содержание хрестоматийной части, на наш взгляд, непосредственно связано с великорусской традицией. Первое свидетельство — язык. Эти учебники содержат тексты на церковнославянском языке русского извода, которые не отражали и не зависели от той языковой ситуации, которая существовала на украинско-белорусских землях.

Второе свидетельство – подбор текстов в хрестоматийной части. Это в основном молитвы из чинов общественного богослужения и отрывки из Евангелия [6]. В этой части ясно видна учительная, назидательная направленность [7]. При этом можно сказать, что помещенные в букварях Ивана Федорова тексты предназначены для моноконфессиональной среды, в которой не было конфликта с другими ветвями христианства.

Собственный вклад Ивана Федорова в создание букваря, на наш взгляд, состоит в следующем.

1. Помещение обширной, разработанной и продуманной учебной части. Включение трех алфавитных рядов (в прямом, обратном и смешанном порядке) было направлено на запоминание графем и названий букв, поскольку именно этот этап был первым и достаточно сложным [8].

2. Введение элементов аналитического обучения языку. Материал, помещенный в учебной части, давал ученикам представление об основных грамматических понятиях: род, число, склонение имен существительных, времена глаголов и проч.

3. С полиграфическим оформлением учебника не может сравниться ни один восточнославянский букварь XVI–XVII вв. При малом формате издания (в восьмую долю листа), буквари Ивана Федорова напечатаны достаточно крупным шрифтом с большим расстоянием между строками, что явно облегчало восприятие учеником пока неведомых ему знаков и символов.

Но парадокс заключается в следующем: такой прекрасный на взгляд современного человека учебник просуществовал только около четверти века [9], а с рубежа XVI–XVII вв. состав и даже внешний вид букваря кардинально изменились. Отказ от федоровской традиции выразился в сокращении учебной части, помещении в хрестоматийной части совершенно иных текстов и ухудшении

полиграфического оформления (при сохранении формата издания размер букв сильно уменьшился, изменился рисунок шрифта, и поэтому текст стал труднее восприниматься).

Буквари Ивана Федорова функционировали на украинско-белорусских землях Речи Посполитой, в полиэтнической и поликонфессиональной среде, где православие было лишь терпимой, но не господствующей религией. Католический букварь на этих землях появился ранее букварей Ивана Федорова и довольно сильно от него отличался.

Так, издание 1556 г. «Nauka ku czytaniu dziatkam malym pysma polskiego» в хрестоматийной части содержало: Отче наш, «Радуйся, Мария», Символ веры, Десять заповедей, «сумма закона», дела милосердия, грехи смертные и взывающие о мести, дары Духа Святого, евангельские блаженства, молитвы и покаянный псалом 130 [10].

Вероятно, именно на подобные издания с рубежа XVI–XVII вв. ориентировались белорусские и украинские авторы при подготовке букварей. Причин такого отношения к инославным книгам могло быть несколько. Во-первых, традиция доминирующей религии могла представляться более престижной. Во-вторых, буквари, повторяющие в основном католические и протестантские учебники, могли мыслиться как своеобразный православный ответ «иной» религии, поскольку вопросы вероисповедных различий на этих землях были достаточно острыми и актуальными. В-третьих, в католической традиции этого времени катехизическая направленность учебной литературы ощутима достаточно явно: тексты, помещенные в этих учебниках, прежде всего были направлены на изучение христианской догматики. В ответ на это православные авторы в своих книгах также старались усилить вероучительную составляющую, которая в изданиях Ивана Федорова была достаточно слаба. Собственно педагогическая задача обучения чтению в этой ситуации отходила на второй план: букварь в первую очередь становился инструментом конфессионального просвещения и обучения.

Поэтому можно сказать, что именно конфессиональный фактор был причиной достаточно быстрого разрушения федоровской традиции букваря. С начала XVII в. на украинские и белорусские буквари оказывали влияние католическая и протестантская традиции. Но, заимствуя форму изложения (например, вопросно-ответную) и тексты, православные авторы пытались наполнить их «своим» конфессиональным содержанием. Это было понятно: вопросы чистоты своей веры и понимание ее отличий от «латинской» для православного населения в поликонфесссиональной среде Речи Посполитой были весьма актуальны [11].

1 Букварю 1574 г. и следующему, выпущенному Иваном Федоровым около 1578 г., посвящен и один десяток работ (см., например: *Днепров Э. Д.* Советская литература по истории школы и педагогики дореволюционной России. 1918–1977: Библиографический указатель. М., 1979. С. 41–43 (№ 1458–1535). Однако большинство из них носит «юбилейный» характер: подчеркивается уникальность и исключительность этих книг, а их автор предстает гениальным одиночкой, не опиравшимся на предшествующую традицию.

2 В данной оценке автор вполне солидарен со своими предшественниками.

3 См.: *Круминг А.* Ранние глаголические издания в библиотеках СССР // Slovo. № 34. С. 243; *Гусева А. А.* Издания кирилловского шрифта второй половины XVI века: Сводный каталог. Кн. 1–2. М., 2003 (далее — Гусева. Каталог). № 18, 19, 22.

4 Напомним, что учебная часть содержала алфавитные ряды, слоги и отдельны слова, которые предназначались для овладения навыками чтения. Хрестоматийная часть включала тексты, которые и закрепляли полученные навыки, и совершенствовали умения, полученные на предыдущем этапе обучения.

5 Подробнее об этом см.: Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР. С древнейших времен до конца XVII в. М., 1989 (далее — Очерки). С. 39–55.

6 Подробнее об этом см.: *Лукьяненко В. И.* Азбука Ивана Федорова, ее источники и видовые особенности // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1960. Т. XVI. С. 208–229; Очерки. С. 185–187. К догматическим текстам, помещенным в букварях, можно отнести только Символ веры.

7 Желание наставить, воспитать ученика роднит буквари Ивана Федорова с протестантскими книгами, в которых это «направление» отчетливо выражено.

8 Напомним, что обучение письму и чтению не составляли единого процесса, и заучивание названий букв и запоминание из внешнего вида не были подкреплены навыками их написания.

9 Книговеды упоминают несколько книг, являющихся перепечатками острожского учебника: издание 1578–1580 гг. (см.: Гусева. Каталог. № 72; другие исследователи относят его к 1578, 1580–1581 или 1572 г., в последнем случае местом издания называется Львов); 1580–1591 гг. (Там же. № 80; датировки других исследователей располагаются в границах 1565 и 1591 гг.); около 1595 г. (Там же. № 139); 1596 г. (Там же. № 144) и 1598 г. (Там же. № 164). В отношении этих изданий справедливо то, что сказано выше о букварях Ивана Федорова.

10 См.: *Корзо М.* [*А.*] Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII в.: Становление, эволюция и проблема заимствований. М., 2007. С.483–484. Автор отмечает, что структура текста сходна с Enchiridion Мартина Лютера, а набор молитв совпадает с более поздними польскими изданиями его Краткого катехизиса.

11 Именно поэтому при появлении в Московской Руси в середине XVII столетия в результате никоновской реформы религиозного конфликта, «образцовыми» букварями для издателей, работавших на Печатном дворе, стали украинские и белорусские учебники первой половины века.

С. И. Муртузалиев (Дагестанский ГУ, Махачкала)

Конфессиональная политика Османской империи в «Истории» Н. М. Карамзина

I. Религия и государство — это два института, которые в течение всей цивилизованной эволюции человечества развивались в зависимости от конкретных исторических условий и специфики того или иного общества. История знает длительные периоды мирного их сосуществования, когда духовенство освящало коронацию августейших особ и было идеологом правящей элиты. Но знает и немало примеров соперничества религиозных структур с государственными, когда одна из них подчиняла другую. Ярким примером последнего служит Османская империя в «золотой век» своего существования.

О сложности изучения причин конфликтов свидетельствует то, что сегодня понятие «конфликта» не принадлежит какой-то одной определенной области науки или практики. Согласно мнению А. Я. Анцупова, А. И. Шипилова и Н. В. Гришиной, сегодня можно выделить как минимум 11 областей научного знания, так или иначе изучающих конфликты (перечисляются по степени убывания количества публикаций): психология, социология, политология, история, философия, искусствоведение, педагогика, правоведение, социобиология, математика и военные науки. Думается, что в эту когорту пора включиться, причем самым активным образом, религиоведам.

Переходя к Османской империи, отметим, что в средние века Порта признала особую роль ислама, сыгравшего огромную роль в истории Турции, в становлении и развитии ее законодательства, духовности и культуры, тогда как другим конфессиям, прежде всего православию (Константинопольской патриархии), было лишь явлено уважение как посреднику (буферному звену) между мусульманами и завоеванными инаковерцами. Неодинаковое положение различных конфессий в обществе, особенно перед законом, разумеется, не могло способствовать их сближению и устранению имеющихся разногласий.

II. Согласно общему мнению исследователей, «История государства Российского» Н. М. Карамзина оказала большое влияние на эволюцию русского славяноведения XIX в. Изучая этот вопрос, А. Н. Пыпин пришел к выводу о том, что накопление фактических знаний о западных и южных славянах связано с периодом Отечественной войны 1812 года и зарубежными походами русской

армии, а поворот к истинно научному исследованию славянской проблематики связан с работами Н. М. Карамзина, который имел возможность использовать все достижения исторической мысли XVIII века. В отечественной историографии отмечалось также, что на рубеже XVIII–XIX вв. наметилось расширение проблематики славянских изучений, поскольку такие историки как Карамзин, обратились «к сравнительному рассмотрению отдельных вопросов истории России и зарубежных славянских народов». Благодаря Карамзину, разработка некоторых вопросов истории зарубежных славян получила новые импульсы.

Работая над «Историей», историограф столкнулся с проблемой необходимости соблюдения строгой научности с литературно-художественной направленностью труда. Возникшую проблему Карамзин решил довольно своеобразно, разделив «Историю» на две самостоятельные части. Основной текст — литературное повествование — сопровождался в «Примечаниях» самостоятельным текстом документов. В результате значительная часть «Примечаний» стала уникальным собранием впервые вводимых в научный оборот источников. Хорошо известно, что ценность «Примечаний» состоит и в том, что многие первоисточники безвозвратно погибли во время московского пожара 1812 года, и по иным причинам.

III. Рассмотрим какое же место отводилось истории церкви и Болгарии конца XIV — XVI в. в «Примечаниях» 12-томной «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина.

В «Примечании № 254» в пятом томе «Истории», ссылаясь на «Степенную Книгу I», Карамзин дает большую выписку «из летописей о разных случаях...». В ней в интервале между 13 февраля и 29 июля 1393 г. приводятся сведения летописи о том, что «Того же лета Амуратов сын Челябий, иже Срацыски глаголется Амира... пойде ратию на Болгарского Царя и взя стольный град Тернов, и Царя их пленника створи и Патриарха, и мощи Святых огнем пожже, и церковь Соборную иде же есть Патриархия, в мезгит (мечеть. — *С. М.*) превратиа...»

Ограниченный объем материала но истории Болгарии конца XIV — XVI в. частично дополнялся информацией о положении христианских народов в Османской империи. Этот блок сведений в большей или меньшей степени связан у Карамзина с падением Византийской империи и деятельностью Константинопольских патриархов уже в условиях турецкого господства, в связи с чем приводятся данные по истории Турции. Автор, как и прежде, остается верен принятому принципу отбора материала — изначальной его подчиненности в деле освещения российской истории.

Заявляет о себе и второй существенный фактор — назидательная тенденция. Она не была столь заметна пока рассматривались

болгарские сюжеты (по-видимому, в силу скудости привлеченного материала). По мнению Н. Л. Рубинштейна, политико-назидательная задача стоит у Карамзина на первом месте, история для него «служит нравоучению, политическому наставлению, а не научному познанию». Тезис Н. Л. Рубинштейна о «первом месте» не бесспорен, но не учитывать его нельзя. Одним из самых кратких подтверждений сказанному служит предостережение Карамзина о пагубности отхода от христианства — «Разве пример Константинополя не доказал ея (католической религии. — *С. М.*) гибельнаго действия? Греки царствовали, Греки славились во благочестии: соединились с Римом, и служат ныне Туркам».

Карамзин сообщает читателю, что падение Византии при «Магомете II» «...не было внезапностью: Европа долго ожидала его с безпокойством», «...Летописец Московский рассказывает весьма подробно о всех обстоятельствах осады и взятия Константинополя, с ужасом прибавляя, что храм Святыя Софии... обратился в мечеть Лжепророка». Далее следует важное для нас суждение Карамзина о том, что, «соболезнуя о Греках, Летописцы наши беспристрастно судят их и Турков». Завершая изложение истории падения Константинополя, ученый заключает: «Впрочем Россияне, жалея о Греции, ни мало не думали, чтобы могущество новой Турецкой империи было и для них опасно. Тогдашняя Политика не славилась прозорливостью», в расчет принимались «ближайшие опасности... все прочее составляло для нас мир чуждый, предмет одного любопытства, а не государственнаго внимания».

Некоторое представление о положении Константинопольской патриархии и ее владык читатель мог почерпнуть из текста и из «Примечания», в котором со ссылкой на «Дела Греческие № 3» приводится запись рассказа патриарха Иеремии (июль 1588 г.) о беседе с Борисом Годуновым по велению царя Федора Иоанновича. Патриарх сообщал, что «обнесенный каким-то злым греком, был сослан в Родос, и Султан, вопреки торжественному обету Магомета II не мешаться в дела Христианской духовной власти, беззаконно дал Патриаршество Феолипту. Чрез пять лет возвратили изгнаннику сан Иерарха; но в древнем храме Византийских Первосвятителей уже славили Аллу (Аллаха. — *С. М.*) и Магомета, сия церковь сделалась мечетию».

В «Примечании № 199» приводится сообщение Иеремии о том, что был у него «Гречанин под началом, да избег и обусурманился... и почал паносить Салтану на меня и взводить великия богатства... а к тому почал докупатися у Пашей на Патриаршество Феолиптос и (хотел) давати Салтану сверх прежние дани 2000 золотых... и Салтан грамоты прародителей своих порушил, и велел быти в Патриархах Феолиптосу... и на меня опалу положил... а на

пятой год отставил, и церковь Божию и все церковное строенье разграбил, и учинил в ней мизгит, а по меня прислал». Сопоставление основного текста «Истории» с документом из «Примечания № 199» показывает, что в данном случае (как и во многих других) изложение Карамзина почти дословно воспроизводило источник.

Со ссылкой на «Дела Греческие. № 3» Карамзин пишет, что в мае 1589 г. царь отпустил «Иеремию в Константинополь, с письмом к Султану, убеждая его не теснить Христиан».

Карамзин писал по поводу ряда посольств конца XVI в. следующее: «Сии Константинопольския Посольства не доставили нам ничего, кроме любопытных сведений о состоянии Империи Оттоманской и Греков». Далее ученый цитирует Г. А. Нащокина (послан был в Константинополь 6 апреля 1592 г., а возвратился 2 октября 1593 г.), который «доносил», что ныне в Турции «все изменилось. Султан и Паши мыслят единственно о корысти… Нет ни устройства, ни правды в Государстве. Султан обирает чиновников, чиновники обирают народ; везде грабеж и смертоубийства… Греки в страшном утеснении: бедствуют, не имея и надежды на будущее».

Труд Карамзина читался самыми различными слоями российского общества; он дал новые импульсы к разработке отдельных вопросов славянской истории. В нашем случае можно говорить о том, что «История» Карамзина пробудила дополнительный интерес к средневековой истории южных славян и Турции, способствовала более широкому, чем раньше, распространению определенной суммы представлений и знаний по истории православной церкви и ее паствы в период завоевания и в первые два столетия османского господства.

О. Б. Неменский (ИСл РАН, Москва)

Русь и Константинополь в западнорусской полемической литературе после Брестской церковной унии

Брестская уния 1596 года расколола западнорусское общество на два лагеря, обречённых на борьбу друг с другом — на борьбу за народ, за право представлять русь в Речи Посполитой, борьбу за её политические права и за права на владение церковным имуществом. Уния, заключённая западнорусской митрополией без согласования с Константинополем, изначально была под сомнением. Сразу начавшаяся активная полемика между православными и униатами касалась в первую очередь вопросов определения места Русской митрополии в Церкви, её взаимоотношений с Константинополем ныне и в прошлом, её отношений с Римом. В конечном счёте эти споры сводились к формулировкам того, что значит быть «православным», и что значит быть «русским».

Униатство изначально оказалось в неопределённом положении. Православные полемисты в целом были склонны утверждать принадлежность униатов к «Костёлу Заходнему». В сочинении «Ekhesis» 1597 года автор [1] так описывает унию: «И скрытно совет между собою учинивши, отступили от Восточной церкви и к Западному костёлу прилепились» [2], а одному из заключивших её вкладывает в уста слова о том, что они «правильно, или неправильно, а подчинились Западному костёлу» [3]. Другое яркое полемическое сочинение — «Antigraph» (1608 г.) пестрит высказываниями, обращёнными к униатам: «вашему Римскому костёлу» [4], «вашей же римской религией» [5], «не только нашими греческими, но и вашими латинскими отцами Церкви» [6], «ваш латинский отец св. Августин» [7]. Одно из православных сочинений (1616 года) так и называется: «Отпис на лист униатов виленских, которые усиловали свое лестное отступление от Восточное Церкве к Западнему Костелу слушное показати...». Очень чётко эта мысль сформулирована в «Supplementum Synopsis» (1632), где говорится о «transitus господ униатов с Востока на Запад, от надлежащего им пастыря к ненадлежащему» [8]. И всё же униаты не начинают восприниматься просто как католики и про униатство часто говорится как о «новой вере» [9].

Очень цельный образ, осмысливавший положение руси в Церкви и природу унии, был представлен в сочинении Мелетия Смотрицкого «Threnos, или Плач... Восточной церкви», изданном в 1610 г. «Тренос» написан от лица Матери-Церкви, которая плачет о сыновьях, её предавших, «которые, от меня родившись, против

меня всеми силами своими неустанно воюют»[10]. Сочинение адресовано «тебе, славный Российский народ, который меня, Матерь свою, ещё не покинул»[11]. Однако, называя «отпавших сыновей» Восточной церкви «выродками»[12], Смотрицкий всё же признаёт, что она «от собственных сыновей своих терпит»[13], т. е. ушедшие из православия представители русского народа всё же признаются им по прежнему ее «сыновьями», хотя и «безбожными»[14]. При этом к епископам-униатам направлен вполне конкретный упрёк, что они народ русский «чужой овчарни выдают»[15]. Брестская уния была обречена, так как «какой же в том деле успех мог быть без головы церкви нашей русской, без патриарха Константинопольского, пастыря нашего высшего, который тела церкви нашей Русской голова»[16]. Русь здесь предстаёт как церковная общность, часть мистического Тела Христова, место которой определено послушанием Константинополю.

Другой крупный православный полемист тех лет, Захария Копыстенский, в своём сочинении «Палинодия» основное внимание уделяет доказательству того, что «Россия не была и не ест епархиею папежа и костела Римского, але патриархи Константинополского» (ст. 1084[17]). Он даже называет Русь «патриаршим имением» и отождествляет борьбу Рима с Константинополем за Западную Русь с дележом земли, указывая на его неправомерность со стороны Рима и на насильственность его методов: «Неможная теды ест речь и неслушная — Римского бискупа до того права допускати. Немаш ему жадного приступу тое жати, чого не сеял, и набытое именье патриаршее през гвалт выдирати; чого ему Бог в первотынах не дал, того з нарушением права Божого и людского доставати не может, и жаден судия справедливый присудити ему того не может» (ст. 1072).

Отстаивая принадлежность русского народа к этой епархии, доказывая, что «Римляне» «негды жадного права до России не мели» (ст. 1079), Копыстенский дает не только религиозное, но и «юридическое» обоснование прав вселенского патриарха на русские земли. Он выделяет в своей правовой системе две категории права: право Божественное, к которому он относит также «право апостолское», и право «набытое». Последнее подразделяется на право канонное, право царское, княжеское и королевское, а также право «уживаня и держанья» (ст. 1070–1078). «Россия от Бога, от синоду вселенского, от царев, князей и кролей за властную диецезию и епархию ест подана Константинополской столици и патриарсе вселенскому» (ст. 1082).

Центральную роль в правовых обоснованиях Копыстенского занимает трактовка Крещения Руси. Право Божественное, по которому Россия принадлежит Константинополю, основано на том, что «Господь Бог Россом не до Риму старого Латинского показал дорогу,

для одержаня крещения и веры христианской, а не от того ёму науки, учители, книги и набоженство подал, але з Риму нового Грецкого, з Константинополя» (ст. 978–979), «Бог, гды пришол час Россом креститися, оных Константинополской столици и патриарсе подал» (ст. 1074), «зачим юж тут першее право и Бозское, и апостолское, абы Россия подлегала церкви Константинополской и патриархом в ней будучим» (ст. 1071). Последнее обосновывается ещё и сложной историографической концепцией, согласно которой обращение славян в христианство напрямую увязывается с предшествующим этому событию отпадением «народов заходних» (см. ст. 707, 1107).

Через историю Крещения Руси обосновывается и право царское и княжеское. Копыстенский указывает, что когда «Володимер и народ его от Греков крестился, и веру и пастыри принял, и цари Грецкии з оным ся споиновали, варовали межи собою взаспол и заховали, иж Россове з своими епископы завше ся отзывали до Константинополя, и митрополитове Грекове были посланы, а иногды з Роского народу от патриархов свячене брали» (ст. 1074). Он очень подчеркивает то обстоятельство, что Владимир сознательно принял веру не из Рима, а из Греции: «Володимер стерегл веры Латинского костела» (ст. 1005), что связывается с жесткой антиримской позицией Кирилла (крестившего, на взгляд Копыстенского, и Русь): «Тамтой Кирил Философ особливе Володимера упоминал, абы от папежа и от Латинников веры не приймал» (ст. 975).

Обосновывая «канонное» право, то есть «право соборов вселенских» Константинополя на «Россию», Копыстенский ссылается на XXVIII канон Халкидонского собора, в котором в сферу влияния Константинополя отводится, помимо прочего, «Барбария» (см. ст. 606, 1073). Это утверждение является проявлением одной из активно циркулировавших в то время в православной среде мифологем, связывающей встречающееся в византийских церковных документах наименование «Барбария» с Русью. В доказательстве королевского права русских на веру свою и послушание Константинополю звучит постоянный лейтмотив «Палинодии» — об обеспечении русью себе этого права при вхождении русских земель под власть Польской короны (см. ст. 1075), что Копыстенский подтверждает ссылками на различные документы. Помимо этого Копыстенский говорит и о праве «уживаня и держанья», то есть праве по обычаю, по обыкновению пользования, под которым подразумевается, фактически, невозможность нарушения устоявшихся традиций, тем более, что раньше они признавались и с польско-римской стороны, что он подтверждает многочисленными цитатами и ссылками на документальный материал (ст. 1076–1078).

Важной задачей в системе доказательств необходимости Руси слушаться Константинополя было обоснование фиктивности Фло-

рентийской унии. И здесь Копыстенский основывает свои утверждения на непризнании прав представительства руси за митрополитом Исидором, который «был митрополитом Киевским, поки в сполечности церкве всходной и под послушенством своего и России належитого патриархи Константинополского зоставал. А того часу, як ся папежеви поддал, ipso facto юж митрополитом не был» (ст. 1007). Копыстенский сравнивает его с Иудой, который после предательства Христа «юж не был апостолом» (там же). Таким образом, он фактически утверждает, что Русь в принципе не может пойти на такую унию.

Униатскому полемисту Льве Кревзе, которому и отвечал Копыстенский, также было характерно осознание своей принадлежости именно к Восточной церкви (напр.: «Cerkiew nasza Wschodnia», ст. 295). У него встречается и такой термин, как «греческая религия» (ст. 157), которую он считает «вероисповеданием всей Руси» («wyznanie wszystkiey Rusi», ст. 175), а в восприятии «латинников» очень четко прослеживается противопоставление «мы — они» (см., напр., ст. 163–164). В этом плане Кревзе свойственно осознавать себя не «латинником», а «греком» (см., напр., ст. 161). И это вполне сочетается с представлением о том, что «православная вера» (см. ст. 300) заключается в первую очередь в подчинении папе Римскому. В целом понимание Восточной церкви вполне четко изложено им в утверждении: «нам с латинниками» одно Священное Писание, одни учителя Церкви, одни соборы, а значит, и одни догматы, только в обрядах различие (ст. 285–286). Особые церемонии, чаще обозначаемые как «nabożeństwo», и являются тем, что, на взгляд Кревзы, составляет своеобразие Восточной церкви, греческой религии. Противопоставление идет в основном по линии греческого и латинского богослужения («tak Greckiego iak Łacińskiego nabożeństwa ludzi», ст. 223, тж. ст. 280 и др.).

Так же как и Копыстенский, для обоснования приоритетной связи Руси с Римом Кревза обращается к истории Крещения Руси. Русская митрополия является для него в первую очередь составной частью Католической церкви, так как Русь была крещена христианами, послушными папе Римскому (по активности патриарха Игнатия, миссионерами Кириллом и Мефодием, ст. 223). Было это еще в эпоху единства церквей (ст. 161), а, значит, русский народ изначально признает верховную власть папы. Папа, соответственно, имеет все права на Русские земли. Иначе обстоит дело с константинопольскими патриархами. Кревза говорит, что Русь принадлежит Риму по праву Божьему и по праву церковному, так как оно провозглашает и разъясняет право Божее, и если константинопольские патриархи нарушают это право, то власть их над Русью становится нелегитимной: «Этот обычай послушания патриарху был до

тех пор хорош, пока он не вступал в противоречие с божественным правом, данным от Христа Петру и наследникам его, и церковному праву… то есть до тех пор, пока патриархи слушались римских пап. Поскольку это право патриархи нарушили, то и всю власть свою утратили»[18]. Таким образом, права патриархов Константинопольских на русские земли не отрицаются, но ставятся в прямую зависимость от признания ими верховенства папства.

Кревза не только утверждает факт крещения Руси Римом, но и обосновывает мысль о том, что она на протяжении всей своей истории сохраняла и, за некоторыми исключениями, поддерживала свою духовную связь с Римским престолом. При этом стоит отметить, что отвержение схизмы представляется Кревзе своего рода одной из характерных черт русского народа, который всегда стремился не иметь ничего общего со схизматиками в Константинополе. Схизма, как пишет Кревза, произошла при третьем Киевском митрополите — Феопемпте, — после смерти которого князь Ярослав созвал русских епископов. Они постановили более из Константинополя митрополитов-схизматиков не принимать, а выбирать митрополитов из своей среды, таких, чтобы были в послушании у Римского престола (см. ст. 221, 227, 240).

Всем своим описанием истории Русской митрополии Кревза стремится опровергнуть мысль о том, что на Руси «есть обычай» духовного подчинения Константинополю (ст. 238). Он насчитывает 13 митрополитов, неподчинявшихся патриархам-схизматикам, а соответственно «много перерывов было в этом обычае, а значит он и обычаем не является»[19]. Хотя о настрое русского духовенства на прямое подчинение папе Кревза пишет только начиная с факта заключения Флорентийской унии, которая также была принята Русью.

Опровергает Кревза также и представление об отождествлении с Русью «Барбарии» из XXVIII правила Халкидонского собора, где устанавливается, что область эта является частью Константинопольской епархии. Он выделяет два понимания этого термина: первое — греческое, подразумевающее все народы, не говорящие на греческом языке, второе — христианское, которое обозначает «варварами» всех не-христиан. О последнем значении этого слова Кревза пишет, что под него подпадают также и земли немецкие, датские, английские и т. д., которые в то время тоже были языческими, и делает вывод: «патриарх Цареградский никогда себе власть в тех краях не приписывал, а если на них по этому канону права не имеет, то и до нас»[20]. «Соответственно, если мы христиане, то Церковь на нас имеет право, ни та, ни другая, а Вселенская, которая в себя ту и другую вмещает»[21].

Следует историческим доводам Л. Кревзы в своих сочинениях униатского периода и М. Смотрицкий. Он по-прежнему чёт-

ко постулирует свою принадлежность Восточной церкви: «Я от Церкви Восточной не отступил, и поменял не веру на ересь, но ересь на веру» [22], «заявляю, что я истинный истинной той Церкви Восточной сын, которая от Западной церкви не отделялась, и в ней я епископ и архиепископ» [23]. Это дополняется и пересказом русской церковной истории [24] в том духе, как она описана у Льва Кревзы. При этом появляется ещё один новый момент: Смотрицкий отказывает «схизматикам» в том, что они «сыновья» Восточной церкви: «вы никогда по праву и справедливости Восточной Церкви сыновьями знаться и православной веры зваться не сможете» [25]. Что, однако, ему уже не мешает признавать их тоже русскими.

Как видно, в условиях господства этно-конфессиональных форм самосознания отношение к Константинополю было вопросом не только церковно-конфессиональной, но и этнической идентичности. И православные, и униаты сохраняли одно общее свойство: для них была несомненной связь Руси и Восточной церкви, восточное христианство оставалось главным маркером русскости. Но если для православных пребывание в Восточной Церкви было немыслимо без послушания Константинополю, то для униатов определяющей стала богослужебная традиция («nabożeństwo»), но не церковные структуры. Русскость ещё не виделась светской, внеконфесиональной, однако переводилась ими из сферы церковной в сферу религиозной традиции.

Примечания

1 Хотя автором этого сочинения был скорее всего польский протестант Мартин Броневский, это не мешает нам использовать его как источник по православной мысли и самосознанию тех лет: его текст был принят православными за свой и оказал немалое влияние на последующую православную полемическую литературу.

2 «Y skrycie radę miedzy sobą vczyniwszy, Wschodniey odstąpili cerkwie y do Zachodnego kościoła przylepili się». См.: Ekthesis // Русская историческая библиотека, том XIX. СПб., 1903. Ст. 356.

3 «Słusznie, abo niesłusznie poddali się Zachodniemu kościolowi», см. там же, с.346.

4 «Waszemu Rzymskiemu kościolowi». См.: Antigraph // Русская историческая библиотека, том XIX. Ст.1283, 1286.

5 «Przez waszeyże Rzymskiey religiey», см. там же, ст.1288.

6 «Nie iedno naszymi Graeckimi, ale y waszymi Łacińskimi doktory», см. там же, ст.1257, 1275.

7 «Wasz łaciński doktor Augustin ś.», см. там же, ст.1297.

8 «Transitus PP. uniatow ze Wschoda na Zachod, od należnego pasterza ich do nienależnego». См.: Supplementum Synopsis // Архив Юго-Западной России, ч.1, том 7. Киев, 1887. С. 633.

9 См., например: Ekthesis. Ст.358.

10 «Ktorzy się ze mnie porodziwszy, przeciwko mnie wszystkimi siłami swemi ustawicznie boiuią», см: Theophil Ortholog (*Смотрицкий М.*). Threnos, to iest Lament iedney ś. Powszechney Apostolskiey wschodniey Cerkwie... Wilno, 1610. Przedmowa do Czytelnika. S. 3.

11 «Do ciebie o slawny Rosiyski narodzie, ktorzyście ieszcze mnie Matki swey nie odbieżeli y odszczepieństwa zmażą siebie nie pokalali, rzecz moie obracaiąc», см.: Threnos, s.28-2.

12 Threnos. S. 4-1.

13 Threnos. S. 2-1.

14 Threnos. S. 21-2.

15 «...Do niezwykłey owczarni wydawcy», см.: Threnos, s.25-1.

16 «Co bowiem w tey sprawie za szczęśliwy succes spodziewany być mogł, bez głowy Cerkwie naszey Ruskiey: bez Patriarchy, mowiemy, Konstantinopolskiego, pasterza naszego zwierzchnego, ktory iest ciała Cerkwie naszey Ruskiey Głowa», Threnos. S. 49-1.

17 Ссылки в тексте на сочинения З. Копыстенского «Палинодия» и Л. Кревзы «Obrona iedności cerkiewney» даются по изданию: Русская историческая библиотека. Т. IV. (Памятники полемической литературы в Западной Руси / Под ред. П. Гильтебрандта. Вып. 1). СПб., 1878.

18 «Ten zwyczay podlegania patriarsze potąd dobry był, pokąd nie znosił prawa Bożego Piotrowi y następnikom iego, od Chrysta Pana danego, i prawa cerkiewnego, które obwołało y obiaśniło to, iako się we wtorey części mowiło, to iest, potąd, pokąd patriarchowie podliegali papieżom Rzymskim. Skoro na to prawo patriarchowie następować poczęli, tym samym wszytkę władzę swą utracili, y zwyczay by naydłuższy zmocnić iey nie może» (ст. 239).

19 «Toć wiele przerw ma ten zwyczay, a zatem y zwyczaiem nie iest» (ст. 241).

20 «A przecię patriarcha Carogrodzki nigdy sobie władze w tamtych kraiach nie przypisował. A ieślisz do nich za takim kanonem prawa nie ma, to ani do nas» (ст. 242)

21 «Ztąd, żeśmy chrześcianie, Cerkiew do nas ma prawo, nie ta, nie owa, ale Cerkiew powszechna, ktora w sobie zawiera tę y owę» (ст. 243).

22 «Ia Cerkwie Wschodniey nie odstąpiłem, y odmieniłem nie Wiarę na Herezye, ale Herezye na Wiarę», см.: Smotrzyski M. Paraenisis abo napomnienie... Kraków, 1628. S. 27.

23 «...Oświadczam się, że iestem Prawdziwy Prawdziwey oney Cerkwie iego Wschodniey Syn, ktora się z Cerkwią Zachodnią nie dzieliła, y w niey Episkop y Archiepiskop», см.: *Smotrzycki M.* Apologia peregrinatiey do Kraiow Wschodnych. Lwów, 1628. S. 104.

24 Paraenesis. S. 31–32, 46-47.

25 «...Potym nigdy się słusznie y sprawiedliwie wschodniey oney Cerkwie synami znać y prawosłąwney wiary zwać nie będziecie mogli», см.: Paraenesis. S. 20.

Ю. В. Пахомов (Коломенский ГПИ)

О католической церкви в истории средневековой Хорватии (по ранней работе С. Антоляка)

С. Антоляк (1909–1997) является автором целого ряда крупных работ по истории и историографии средневековой Хорватии [1]. Проблемы истории католической церкви не вызвали его специального интереса. Тем не менее он постоянно высказывался по поводу церковной истории и выделил в своем «Обзоре хорватской истории» соответствующий раздел внутри каждого периода развития Хорватии.

Эта работа, вышедшая в 1942 г., в так называемом «Независимом государстве Хорватия», где были сильны позиции католической церкви, представляет большой интерес. Католическим историком С. Антоляк не был и в это время, но его позиции весьма характерны.

Принятие христианства на территории Далмации и Паннонии (до славянского переселения) С. Антоляк датирует второй половиной III в. [2]. Большое значение он придавал основанию первых епископий. Примерно в 547 г., по его мнению, славяне основали первую государственность — Славинию. Судя по тексту «Очерка...», Славиния оставалась независимой и играла роль основы славянской государственности (см. с. 20–21).

30-ми годами VII в. (по Константину Багрянородному) датируется приход хорватов и их победа над аварами. 668–681 гг. стали временем «улучшения» хорвато-византийских отношений, восстановления и основания далматинских городов. Важным доказательством «нормализации» отношений является основание епископии в Сплите. Этим событием фактически заканчивается начальный период истории хорватов (с. 24).

Остающиеся до настоящего времени довольно «тёмными» первые века славянской истории описываются С. Антоляком как время постепенной интеграции переселенцев в античную цивилизацию, перехода от военных конфликтов к мирным отношениям. И в этом переходе западная церковь (у византийцев упоминаются только правители) играла ведущую роль.

Второй период истории Хорватии С. Антоляк обозначает 800–1102 гг., явно не придавая первой дате большого значения. В начале раздела подробно описываются события франкско-византийских войн, начиная с 788 г. Важным элементом франкского влияния признается крещение Посавской Хорватии, осуществленное Аквилейским патриархатом (начало IX в.).

Только под 812 г. отмечен переход далматинских земель под византийский контроль. Правители же Хорватии остаются под властью франкских королей. Восстание Людевита Посавского изображается как попытка создать «единую и мощную» хорватскую державу от Альп до Адриатики (с. 25–26).

Богослужение осуществлялось на латинском языке, он же был официальным, славянская письменность являлась «простонародным» письмом (с. 44). О попытках введения на нем богослужения не упоминается. Территории под властью Византии не характеризуются. Они как бы «выпадают» из истории. Молчаливо подразумевается, что история хорватов — история католическая, отдельные «моменты» можно не учитывать.

В третьем периоде хорватской истории (1102–1527) упоминается о борьбе за глаголическое богослужение, особо одобрительно подчеркивается, что в Дубровнике была разрешена «только католическая вера», подробнейшим образом характеризуется деятельность католических монашеских орденов на территории государства (с. 85).

В результате для читателя является совершенно естественным убеждение в однозначном доминировании (если не существовании одной только!) западной католической церкви. При этом все возможные конфессиональные проблемы старательно обходятся, хотя Константинополь иногда упоминается, о существовании православия на Балканах узнать трудно — сам термин в работе практически отсутствует. В упорядоченном историком мире ему не находится места.

В российской исторической науке всегда стремились избегать любой «односторонности», старались выявить и рассмотреть весь спектр изучаемых проблем. При таком подходе выявляется большое количество противоречивой информации. Свести ее в систему, наподобие указанной выше, невозможно. Логичным следствием становится фиксирование противоречий. История превращается (с XV в.) в «поле борьбы». Первоначально это была борьба «мысли» со «схоластикой», затем — католичества и протестантизма. Наконец, была открыта «борьба противоположностей», которую уже легко было превратить в «классовую борьбу».

В настоящее время все чаще упоминаются «православные подходы» к истории. Это означает стремление (пока ещё не реализованное) оставить в прошлом протестантский тип мышления и порожденную им науку. Однако в этом случае выбор осуществляется в пользу весьма развитого и по-своему эффективного католического подхода к исторической науке.

Примечания

1 Pomoćne povijesne znanosti (Pomoćni istoriski nauki, 1966). Pregled hrvatske poviesti (1942, 1944, prošireno izdanje 1994. u suradnji s drugim autorima), Bune pučana i seljaka u Hrvatskoj (1956), »Pacta« ili »Concordia« od 1102 godine (1980), Hrvatska historiografija do 1918. I–II (1992). Hrvati u prošlosti. Izabrani radovi (1992), Renesansa hrvatske historiografije: dosadašnje, sadašnje i buduće zadaće (1996), Hrvatska historiografija (2004).

2 Pregled hrvatske poviesti. Zagreb, 1942. Str. 16. Далее в тексте только указания страниц.

В. Я. Петрухин (ИСл РАН, Москва)

Прения с иудеями в Хазарии: победил ли Константин Философ?

Итоги хазарской миссии Константина (860–861), история которой подробно изложена в «Пространном житии Константина» (гл. 8–12; см. Трендафилов 1999), получают противоречивые оценки в историографии. Наиболее очевидным «итогом» представляется неудача миссии: согласно «Житию», при дворе хазарского правителя спорили иудеи и сарацины, склоняя кагана принять их веру, Константин был послан императором к кагану по просьбе хазар, чтобы рассудить, чья вера лучше. В прениях Философ победил иудеев, пребывавших в окружении кагана, но результат победы не был впечатляющим: в «Житии» приводится реляция кагана, якобы запретившего подданным следовать иудаизму и исламу, но Константину удалось обратить лишь две сотни язычников. В послании к императору каган рассказал о том, что Философ убедительно трактовал христианские догматы, и хазарские власти не будут препятствовать христианизации, демонстрируя дружбу и готовность служить интересам империи (глава 11).

Дискуссия в историографии связана с проблемой вероисповедания самих хазарских властей, в том числе кагана. Византийские источники не упоминают иудаизма у хазар, различая хазар и иудеев. Это дало основание для предположения, что иудаизм распространился в Хазарии после неудачной миссии Константина: это предположение высказывал еще Г. Вернадский, недавно попытку датировать иудаизацию хазар 860-ми годами повторил К. Цукерман (Zuckerman 1995). Сама постановка проблемы не вполне корректна, ибо греческие источники не сообщают об иудаизме у хазар и в X веке: хазары оставались для них «народом», «этносом», независимо от религии. Кроме того, в «Житии» каган обнаруживает причастность к иудаизму – приветствуя Константина заздравной чашей, он произносит благословение в соответствии с иудейской традицией.

Новые источники по проблеме иудаизма в Хазарии появились с сенсационным открытием на Готланде монетного клада (Спиллингс-2, 1999) с хазарскими подражаниями арабским дирхемам; шведский нумизмат Герт Рисплинг обратил специальное внимание на т.н. дирхемы Моисея — легенда на монетах гласила по-арабски: «*Муса расул Алла*» — «Моисей — посланник Божий». Такие монеты были впервые открыты в одном из кладов, обнаруженных в 1915 г. на территории Эстонии, но им не придали долж-

ного значения. Американский нумизмат Роман Ковалев (Kovalev 2005) рассмотрел нумизматический и исторический контекст хазарских подражаний и предположил, что выпуск «дирхемов Моисея» связан с обращением хазар при Булане (Сабриэле), описанном в «письме Иосифа» и «Кембриджском документе», относящихся в «еврейско-хазарской переписке» X века (ср. Коковцов 1932), и датирует выпуск 837/838 г. Выпуск монеты в раннесредневековом мире непосредственно был связан с политикой правителя, так что можно утверждать, что верхи каганата были иудейскими уже в первой трети IX века (Golden 2007. P. 183 ff.).

Сходство «Моисеевой легенды» на монетах с данными переписки заключается в благочестивой хитрости, которую позволили себе Булан и инициатор чекана. Булан провел сепаратные переговоры с христианским и мусульманским миссионерами, чтобы выяснить, что и тот и другой признает истинность еврейского священного писания. Легенда, демонстрирующая пророческий статус Моисея, не могла вызвать возражения среди почитателей Мохаммеда: Моисей признавался пророком в Коране. При этом, датировка обращения хазар и предполагаемого оттеснения кагана от власти беком-иудеем в начале IX в. широко бытует в историографии после работ М. И. Артамонова (Артамонов 1962. С. 262 и сл.). Она нуждается в уточнении, которого можно ждать от новых археологических исследований.

Если каган и его окружение уже было иудейским, каковыми могли быть цели миссии Константина? Очевидно, кризис, который охватил Восточную (и Центральную) Европу в 860 гг. — вторжение Руси в сферу влияния Хазарии (и поход 860 г. на Царьград), вторжение венгров в Центральную Европу (862) и их агрессивное поведение в Хазарии во время миссии (согласно «Житию», глава 8), заставляли власти империи и каганата искать союза и компромиссов (ср. Флоря 1981. С. 121–122), в том числе и в конфессиональной политике. Проблемы в области конфессиональных отношений обнаруживает послание патриарха Фотия к Антонию, архиепископу Боспорскому, отправленное во время первого патриаршества (859–867): «И если уже и тамошних иудеев привел ты, как пишешь (sic! — *В. П.*), от тщеты и буквы к благодати, подчинив послушанию Христову, то приемлю» и т. д. (ср. Кузенков 2003. С. 81). Боспор пребывал под властью хазар, острожные формулировки Фотия (ср. Литаврин 2000. С. 51) свидетельствуют о неоднозначности ситуации (попытки обращения иудее в Византии оставались безуспешными).

Неоднозначной была ситуация и в Хазарии. Проблема глубины или поверхностности восприятия иудаизма даже верхами Хазарии во многом осложняется не только данными археологии, свидетель-

ствующими и сохранении «языческих» погребальных обрядов, равно как иранских (сасанидских) традиций в изобразительном искусстве – популярность мотивов «царской охоты» и т.п. на драгоценной посуде (ср. Фонякова 2007; Флерова 2001), но и сведениями восточных авторов о ритуалах умерщвления кагана как «священного царя», несовместимых с иудаизмом. Однако этот распространенный (в том числе в древней тюркской традиции) фольклорный сюжет «золотой ветви» нигде не отражал прямо исторических реалий, оставаясь, скорее, официозным историографическим мифом об обычаях сакрализованного правителя, жертвовавшего жизнью ради благополучия подданных (ср. Petrukhin 2004).

Собственно в иудейской традиции не было однозначного отношения к прозелитам; перешедший в иудаизм, совершив гиюр, становился потомком Авраама, но его происхождение не забывалось. Правители Хазарии стали прозелитами, но не могли забыть своего происхождения — ведь аристократическое происхождение (из рода тюркских каганов — Ашина) делало их власть над народами Хазарии легитимной. Недаром «царь» Иосиф даже в своем письме испанскому еврею Хасдаю напоминал, что он и хазары — из потомков Тогармы, восходит к Иафету, но не к Симу (Коковцов 1932. С. 91). Эта демонстрация этнической специфики каганом и хазарскими властями, вероятно, способствовала тому, что в греческой традиции хазары оставались народом, отличным от иудеев. Это же обстоятельство могло способствовать не свойственному Византии миссионерскому энтузиазму в кризисные 860-е гг. Неслучайно Константин Философ в своей полемике с хазарскими иудеями избрал в качестве центральной темы проблему «первого закона», настаивая на том, что первый закон был дан Ною и его потомкам, но не Аврааму (глава 10). Изменение закона, согласно его логике, соответствует промыслу Божию, и Новый завет есть осуществление этого промысла. Хазары — потомки Ноя, должны были принять эту логику.

Литература

Коковцов 1932: *Коковцов П. К.* Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л., 1932.

Кузенков 2003: *Кузенков П. В.* Поход 860 г. на Константинополь и первое крещении е руси в средневековых письменных источниках // Древнейшие государства Восточной Европы. 2000. М., 2003.

Литаврин 2000: *Литаврин Г. Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь (IX — начало XII в.). СПб., 2000.

Трендафилов 1999: *Трендафилов Х.* Хазарската полемика на Константин Кирил. София, 1999.

Флёрова 2001: *Флёрова В. Е.* Образы и сюжеты мифологии Хазарии. Иерусалим / Москва: Гешарим / Мосты культуры, 5762/2001.

Флоря 1981: Сказания о начале славянской письменности. Вступительная статья, пер. и комментарии Б. Н. Флори. М., 1981.

Фонякова 2007: *Фонякова Н.* Хазарское серебро (традиции и инновации) // Проблеми на изкуството. 2007. № 3.

Golden 2007: *Golden P.* Irano-Turcica: The Khazar Sacral Kingship revisited // Acta Orientalia. Bpst. V. 60 (2).

Kovalev 2005: *Roman K. Kovalev.* Creating Khazar Identity through coins: the Special Issue Dirhams of 837/838 // Florin Curta (ed.). East Central and Eastern Europe in the Early Middle Ages. Ann Arbor, 2005.

Petrukhin 2004: *Petrukhin V.* A note on the Sacral Status of the Khazarian Khagan: Tradition and Reality // Monotheistic Kingship. The medieval Variants. CEU Medievalia. Budapest. P. 269–275.

Zuckerman 1995: *Constantine Zuckerman.* On the date of the Khazar's conversion to judaizm and the chronology of the kings of the Rus Oleg and Igor // Revue des Études Byzantines 53. 1995.

А. В. Рандин (Университет им. Яна Амоса Коменского, Братислава)

Церковь в теории и практике чешской Реформации

1. В общем взгляде на проблематику автор исходит из концепции «Первой и Второй Реформации» (А. Мольнар, Р. Каливода), а также корреспондирующих с ней теорий «ранних революций» Ф. Зайбта и «Konfessionsbildung» В. Еберхарда. В их оптике европейская реформация не резюмируется в протестантизме XVI столетия, не иерархизируется на «предреформацию» и собственно «реформацию», а представляет собой единый процесс в контексте кризисной эпохи социальных, сословно-политических, религиозных конфликтов приблизительно со второй половины XIV до середины XVII в. Этот подход не означает нивелировки разнообразных тенденций и направлений Реформации, но ставит проблему этапизации и типологизации. Две исторические фазы Реформации (вальденско-виклифистско-гуситская и протестантская) интерпретируются не только хронологически, как сменяющие друг друга два реформационных концепта, но и как структурно-типологические модели, которые могут существовать одновременно. Представляется, что такой подход позволяет точнее определить место Чешской Реформации в общеевропейском реформационном процессе.

2. Эпоха Чешской Реформации (XV — середина XVII в.) открывается гусизмом и гуситской революцией и представляет собой динамичный и непрерывный процесс развития и трансформации гусизма на различных фазах стабилизации результатов революции и борьбы против попыток реставрации. Ее первый этап завершается Кутногорским религиозным миром 1485 г. Следующий период осложняется взаимодействием с набирающим силу протестантизмом, когда Чешская Реформация отстаивала свою идентичность, балансируя между Сциллой Рима и Харибдой Виттенберга.

3. Идеология Чешской Реформации, оформившись в стенах Пражского университета, эволюционизировала в двух основных версиях: радикальной (революционный Табор, Община чешских братьев) и умеренной (Ян Гус, Якоубек из Стржибра, пражский утраквизм), которой будет уделено главное внимание, поскольку она была длительное время официальным вероисповеданием большинства чешского населения, но при этом именно ей историография предъявляет обвинения в недостаточной «реформационности».

4. Одним из центральных элементов реформационного мышления и практики является проблема церкви, экклезиология, значе-

ние которой часто недооценивается. Акцентирование постулатов «христианской свободы», религиозного субъективизма, провозглашенных Реформацией, приводит к тому, что она рассматривается как движение чуть ли не осознанно антицерковное, предполагавшее превращение церкви в формальный союз верующих, на свой страх и риск решающих проблему индивидуального спасения. Упускается из вида, что речь шла, прежде всего, о **реформации Церкви,** что общехристианский принцип «вне церкви нет спасения» сохранял свою нормативную силу и для реформаторов.

5. Предельно упрощенная схема официальных католических взглядов на церковь может выглядеть следующим образом. Церковь есть институт, включающий в себя, прежде всего, духовенство во главе с папской курией. Это — иерархическая структура приобщения человека к Богу, непременный посредник в деле искупления и спасения. Церквоцентризм такого рода логически предполагает фундаментальное разделение христиан на священников и мирян. Иерархия клира обладает абсолютным авторитетом в вопросах вероучения и культа. Мирянам отводится пассивная роль в качестве объекта сакраментальной практики церкви. Индивид может быть уверен в личном «спасении» при условии беспрекословного послушания, идейного конформизма и исполнения норм формального благочестия.

6. Реформация выдвинула иную антиавторитарную экклезиологическую концепцию и антиерархическую модель церкви. При всем различии трактовок, ядро реформационной экклезиологии образует крайний христоцентризм, связанный с более или менее последовательным евангелизмом и раннехристианским идеалом. Ее теоретическим исходным пунктом является учение о предопределении, т.е. несамоочевидной принадлежности к «истинной церкви». Христианскому мышлению присуща диалектика коллективизма и индивидуализма. Но если логика католицизма направлена от организации к отдельной личности, то Реформация исходит от индивидуума и приходит к религиозной общине. Иными словами, верующий приходит через Христа к церкви, а не через церковь к Христу. Различия между клиром и мирянами, хотя и не снимались полностью, но существенно ослаблялись вплоть до провозглашения в теории принципа «всеобщего священства».

7. Важной качественной характеристикой Реформации справедливо считается создание независимых от Рима территориально-государственных церквей. Однако, следует, иметь в виду, что церковный раскол, схизма не был исходной и осознанной целью реформаторов. Реформация разделяла с католицизмом постулат **единства** веры и церкви. Реформаторы формулировали свои взгляды в виде универсалистских учений и были убеждены, что

весь христианский мир должен их принять, поскольку они адекватно отражают «евангельскую истину». Их идейная эволюция во многом определялась тем, что их поначалу вполне лояльные предложения были враждебно восприняты римской курией. Степень радикальности доктрин при этом не имела решающего значения, важен был сам факт покушения на вероучительную монополию иерархии. Противоположно интерпретируемый принцип религиозного единства имел по своей сути агрессивный характер, не оставлял места для взаимотерпимости и логически привел к конфессионально-политической конфронтации. В европейском масштабе она завершилась вынужденным компромиссом, выразившемся в оформлении национально-государственных церквей.

8. Основной идейно-теоретический арсенал Чешской Реформации сложился в первом двадцатилетии XV в., и выразился главным образом в учениях университетских магистров Яна Гуса и Якоубека из Стржибра, опиравшихся как на европейскую (Джон Виклиф), так и на отечественную традицию (Ян Милич, Матей из Янова). Его несущей конструкцией стала теория церкви. К тому времени экклезиология еще не была разработана в виде цельной теологической доктрины, догмат о церкви заменяла церковная практика, отраженная в каноническом праве. Взгляды Виклифа и Гуса послужили одним из главных импульсов к очередной волне теологической дискуссии, когда предметом анализа стала сущность церкви и ее главные качественные характеристики: единство, святость, универсальность, апостоличность. В итоге возникли диаметрально различные типы теологии, которые, в конечном счете, могли существовать только в отдельных церковных организациях.

9. Теологическая модель церкви у Гуса весьма сложно структурирована и схематически выглядит следующим образом. Истинная церковь есть «невидимое», мистическое «тело Христово», которое образуют исключительно избранники Божьи, предопределенные к спасению. Их посредством обеспечивается универсальность и единство церкви как пространственно (во всем христианском мире), так и во временной перспективе (от сотворения до конца света). Она проявляет себя в рамках традиционной трехчленной структуры: церковь воинствующая (предопределенные, живущие на земле и находящиеся на пути к вечному спасению), страждущая (предопределенные в чистилище), торжествующая церковь «святых», достигших вечного блаженства.

Экклезиологии Гуса присущ выраженный христоцентризм. Главой церкви является исключительно Христос, с которым спасенные образуют единое тело, и который является единственным посредником между человеком и Богом. Божественное предопределение (предестинация) имеет как позитивный, так и негативный

модус: наряду с предопределенными есть люди проклятые, отвергнутые Богом, которые не принадлежат к истинной церкви и не достигают спасения — мистическая церковь «злых», «синагога Антихриста».

Существенным противоречием теории предестинации является сосуществование «истинных христиан» и «отвергнутых» в земной, «мнимой» церкви, а также проблема критериев принадлежности к истинной церкви. Ключом к пониманию учения Гуса в этом смысле служит категория «закона Божьего», воплощенного в Священном Писании. Он — неизменная основа истинной церкви, абсолютно самодостаточная и универсальная норма жизни церкви воинствующей и необходимый инструмент спасения индивидуума. Соблюдение Lex Dei является знаком-условием принадлежности к истинной церкви.

С этим связано и гуситское понимание веры, источником которой является Священное Писание. Евангелизм Гуса не абсолютен, он признает определенную часть церковной традиции, но лишь в том случае, если она согласуется с главным принципом. Вера, понимаемая как единство разума, воли и действия, служит основным условием спасения.

В экклезиологии Яна Гуса практически нет места для институциональной иерархической церкви. Римская церковь (папа и иерархия) не удовлетворяют критериям единства, универсальности, святости и апостоличности. Она — лишь часть церкви, причем только потенциально. Об институте папства ничего не говорится в Писании, следовательно, оно не имеет божественного происхождения. Гус не признает за папой «власти ключей», ибо она принадлежит только Богу. Реформатор настаивает на отказе духовенства от светских функций, акцентирует раннехристианскую практику выборности священников, признавая за ними право свободной проповеди без предварительного разрешения епископа. При этом различия между духовенством и мирянами не снимаются полностью: Гус признает принцип апостольского преемства и святость священнической должности, которая, однако, во многом зависит от морального уровня ее носителя.

Принципиальное значение в экклезиологии Гуса имеет теория власти и послушания, которая признает за последователями «божьего закона» право на неповиновение и сопротивление церковным и светским властям, действующим в явном противоречии с евангельской нормой.

В целом учение об истинности «духовной» церкви и ее проекция на церковь земную позволили Гусу теоретически подорвать основы папского централизма, не только отвергнуть претензии иерархии на «спасительные» функции, но и отказать ей в праве

называться церковью вообще. Теория Гуса открывает возможность радикальной реформы институциональной церкви по евангельскому образцу. Не случайно, именно в экклезиологии ортодоксальный католицизм усматривал и усматривает главное «еретическое» ядро учения Яна Гуса.

10. Второй «сооснователь» гусизма — магистр Якоубек из Стржибра выдвигает на первый план идеал «ранней церкви», который поставлен в контекст широкой эсхатологически понимаемой исторической перспективы от воплощения Христа до его вторичного пришествия. Гуситский принцип «закона Божьего» тесно вязан с идеей Антихриста и надвигающегося «конца времен». Модель «закона Христова» противопоставляется современности. Все, что выходит за его рамки, а тем более противоречит ему, несет на себе печать Антихриста и должно быть бескомпромиссно отвергнуто. При этом Антихрист для него — скорее обобщающее понятие, «универсалия», обозначающее предельный уровень кризиса церкви и общества, а также всех, кто, прикрываясь именем христианина, живет в противоречии с законом Христовым (в первую очередь — институт папства и иерархию клира).

Антитеза ранней и современной церкви служит Якоубеку для аргументации принципа евангельской бедности как основного требования, предъявляемого к духовенству. Церковную собственность государство должно обратить на общую пользу, обеспечив священникам необходимое скромное содержание.

Наиболее яркое выражение раннехристианский идеал получил в учении Якоубека об одном из важнейших христианских таинств — евхаристии, в котором он обосновал и отстоял центральный идеологический принцип и символ Чешской Реформации — идею «мирской чаши», причащения мирян под обоими видами. В христианском мышлении евхаристия тесно связана с экклезиологией, главный смысл таинства — в соединении верующих с Христом и объединении их между собой. В гуситском христоцентрическом понимании церкви «таинство алтаря» — важнейший признак принадлежности к истинной духовной «церкви святых» и отделения от лжецеркви Антихриста. Регулярное причащение «телом и кровью Христовой» является необходимым условием спасения. Духовенство, узурпировав право «полного» причащения, лишило мирян самого смысла их земного существования. Принцип «мирской чаши» имеет открыто антииерархическую и антиавторитарную направленность, поскольку в нем ясно выражена идея равенства всех христиан перед Богом. Его реализация означала существенный шаг на пути стирания различий между духовенством и мирянами. Эта идея вообще ставила под сомнение вероучительный авторитет римской церкви, поскольку

отказывала ей в праве изменять норму Священного Писания. По сути дела борьба за «чашу» была осуществленным на практике выражением антикатолического понимания церкви.

11. Идеология Чешской Реформации, выработанная в трудах Яна Гуса и Якоубека из Стржибра, в ходе гуситской революции прошла сложный путь развития, дифференциации, отчасти и деформации. И в последующем чешская реформационная мысль не испытывала недостатка в ярких и творческих умах (Ян Рокицана, которого называют первым систематическим теологом гусизма, Мартин Лупач, Вацлав Коранда Младший, Вацлав Митманек и др.), но окончание революционной фазы реформационного процесса выдвигало на первый план иные задачи более практического свойства: закрепления достигнутых результатов на базе Иглавских компактатов, неизбежных компромиссов и прежде всего новой организации церковно-религиозной жизни. Эта проблематика (мы имеем в виду «официальный» утраквизм, оставляя в стороне «диссидентов» — Табор, Общину чешских братьев, секты) изучена недостаточно, имеющаяся историография тенденциозна и нуждается в серьезной ревизии, а новые подходы встают в порядок дня постепенно и неспешно. Но и при существующем уровне исследований можно констатировать, что к концу ягеллонского периода завершается процесс институционализации утраквистской церкви, фактически самостоятельной в организационном отношении, хотя и ощущающей себя в теории частью универсальной церкви (сохранение принципа апостольского преемства). Основной тенденцией в оформлении утраквистской церковной администрации стало усиление роли светского элемента как в процессе выборов администратора и консистории, так и в контроле над их деятельностью, а также в управлении приходским имуществом. В итоге возник жизнеспособный и устойчивый организм, который оказался способным длительное время сопротивляться поглощению как со стороны Рима, так и со стороны лютеранства и который мог быть разрушен только насильственным путем после белогорской катастрофы 1620 г. Есть основания полагать, что утраквизм, подобно англиканству, представляет собой модель национальной реформационной церкви, которая смогла сохранить многое из традиционной ортодоксии и в то же время избежать режима беспрекословного господства в церковном управлении, свойственного папству эпохи раннего Нового времени.

Л. Е. Семенова (ИСл РАН, Москва)

Молдавско-русско-украинские культурные связи в контексте церковных взаимоотношений в XVII в.

Среди уходящих в глубь веков молдавско-русско-украинских исторических связей церковные были самыми древними и постоянными, о чем свидетельствует документальный материал, сохранившийся в РГАДА и в других отечественных и зарубежных архивных фондах. Этому способствовали факторы, связанные с географическим соседством и единством вероисповедания — христианство православного толка служило объединяющим началом. Использование в богослужении и религиозной литературе церковнославянского языка благоприятствовало поддержанию тесных отношений молдавской церкви с русскими и украинскими центрами и их деятелями, что облегчало установление культурных, политических и других связей.

В 30–80-е гг. XVII в. молдавско-русско-украинские церковные взаимоотношения сыграли важную роль в развитии культуры средневекового Молдавского княжества. Русское и украинское влияние проявилось особенно в становлении в княжестве образования и школьного дела, в организации книгопечатания.

К началу XVII в. грамотность в Молдавском княжестве доступна была немногим. Детей учили грамоте дьяки или священники при церквях и монастырях. Обучение сводилось к усвоению церковных канонов, чтения и письма религиозных текстов. Дети из боярских родов и зажиточных горожан получали образование в зарубежных учебных заведениях. На учебу выезжали главным образом в соседнюю Польшу.

Весьма распространенным было обучение в т. н. «братских» школах, существовавших в ряде украинских городов восточных воеводств Польши на базе братств, которые действовали при главных городских церквях еще с XVI в. сначала в благотворительных, а с конца века просветительских целях. Особым влиянием и поддержкой в Молдавии пользовалось Львовское братство.

Открывавшиеся братствами школы в среде украинского населения Польши призваны были наряду с другими задачами противодействовать проводимой польскими феодалами и монашеским орденом иезуитов ассимиляции и католизации украинцев. Иезуиты организовывали свои школы в населенных преимущественно украинцами восточных польских воеводствах. В иезуитских учебных заведениях получили образование будущие молдавские летописцы — Григорий Уреке, Мирон Костин и Николай Костин.

Весьма престижным было обучение в Высшей патриаршей школе Константинополя, которую закончили ученый и господарь Дмитрий Кантемир и известный впоследствии переводчик Посольского приказа и дипломат Николай Спафарий-Милеску.

Потребности социально-экономического и культурного прогресса, несмотря на усиление в XVII в. вассальной зависимости от османов, ставили Молдавское княжество перед необходимостью налаживания в стране образования. Зачинателями культурных преобразований стали господарь Василий Лупу(1634–1653) и митрополит Варлаам.

За помощью в деле организации образования в княжестве Василий Лупу обратился к киевскому митрополиту Петру Могиле, являвшемуся отпрыском господарской фамилии, правившей в Молдавии на рубеже XVI и XVII вв. Петр Могила поддерживал связи со своей родиной, был в курсе преобразовательных планов Василия Лупу, имел с ним переписку. Неслучайно именно к Петру Могиле обратился молдавский господарь с просьбой о помощи в открытии школ в княжестве и присылке подготовленных преподавателей.

Киевский митрополит направил в Молдавию группу из четырех преподавателей Киево-Могилянской академии во главе с ее бывшим ректором профессором риторики Софронием Почацким. Преподаватели привезли с собой и учебную литературу.

В 1640 г. в Яссах при монастыре Трех святителей была открыта Славяно-греко-латинская академия. Работу по ее организации и руководству возглавил Софроний Почацкий. По образцу Киево-Могилянской в Ясской академии было введено обучение грамматике, арифметике, риторике, философии, теологии; преподавание велось на двух языках — славянском и латыни. Высокообразованные преподаватели готовили в Ясской академии ученых-богословов.

При господарском дворе в полной мере оценивали высокую подготовленность украинских преподавателей и их благотворную роль в организации образования в княжестве. Но в 1647 г. после смерти Петра Могилы киевские преподаватели уехали из Молдавии. Академию в Яссах возглавил Мелетий Сиригос, при котором учительские должности заняли ученые-греки и все обучение приобрело греческую направленность.

Открытие Ясской академии явилось важным шагом в развитии образования и молдавской книжной культуры XVII в. Большое влияние оказало появление книгопечатания, организации которого содействовали известные в то время центры славянской культуры — Киев, Львов, Москва. Использование в молдавской письменности кириллического шрифта облегчало их помощь в создании типографии в Молдавском княжестве.

До появления книгопечатания в Молдавии была распространена рукописная книга, требовавшая кропотливого и тяжелого труда по переписке, грамотных копиистов, в которых всегда испытывалась нехватка. Немногочисленные печатные книги привозились из Валахии и Трансильвании; доходили до Молдавии московские, львовские книги, среди них и выпущенные известным русским первопечатником Иваном Федоровым. Распространялись в Молдавии и печатные издания типографии при Львовском Ставропигиальном братстве, действовавшей с 1590 г. на базе львовской печатни Ивана Федорова. Здесь выполнялись также заказы господарей Молдавии на печатание молдавских церковных книг.

Организация образования, необходимость распространения его в широких слоях населения выдвигали задачу создания в Молдавском княжестве собственного книгопечатания. Настоятельность его диктовалась потребностями печатания переводов на молдавский язык церковной литературы в связи с переходом в XVII в. богослужения от церковнославянского к народному языку.

В 1637 г. молдавский господарь Василий Лупу и митрополит Варлаам вели переговоры с Москвой и Львовом об устройстве в Яссах типографии. На обращение Василия Лупу с готовностью откликнулось украинское Львовское братство, согласившееся организовать типографию и изготовить шрифты. Из Львова в Яссы прибыл мастер Скульский, который привез с собой греческий и славянский шрифты. Однако возникшие недоразумения между братством и господарем по поводу качества отлитых шрифтов отодвинули львовских мастеров от участия в организации ясской типографии.

Решающую помощь в открытии первой молдавской типографии оказала киевская типография, действовавшая при Печерской лавре. В ответ на просьбу Василия Лупу киевский митрополит Петр Могила прислал типографское оборудование и мастеров печатного дела.

В 1641 г. в Яссах при монастыре Трех святителей была открыта господарская типография. Руководителем ее стал Софроний Почацкий, являвшийся однновременно и ректором Ясской академии. Одной из первых напечатанных здесь книг на молдавском языке была «Казания», или «Учительное евангелие» (1643), переведенная со славянского Варлаамом. Ясская типография просуществовала немногим более десяти лет, выпустив всего восемь книг, среди них памятник феодального права «Уложение Василия Лупу»(1646). В результате политических неурядиц, приведших к смещению Василия Лупу с молдавского престола, типография перестала действовать.

Возрождение книгопечатания в Молдавском княжестве в 70–80-е гг. XVII в. связано с издательской деятельностью просвещен-

ного митрополита Досифея, известнного книжника, переводчика и стихотворца. В своих переводах церковных книг на молдавский язык Досифей использовал переложение их содержания, облегчая тем самым распространение богослужения на родном языке. Для печатания переведенных книг он пользовался услугами типографии Уневского монастыря на Украине. Чтобы возобновить деятельность ясской типографии, необходимо было переоснастить ее новым печатным оборудованием. В 1679 г. Досифей обращается за помощью к Московскому патриарху Иоакиму. В грамоте от 15 августа, переданной через посла Ивана Белевича, молдавский митрополит просил прислать типографское оборудование и необходимые принадлежности для издания книг. В декабре того же года с послом Белевичем типографские принадлежности были отправлены в Яссы.

Полученное из Москвы печатное оборудование позволило Досифею восстановить работу ясской типографии и приступить к печатанию книг, переведенных им с греческого и славянского языков. В 1681 г. здесь был издан «Молитвенник толковый». В 1682 г. Досифей приступил к печатанию четырехтомного перевода «Житий и деяний святых». В заглавии к изданию он с благодарностью отметил помощь Московского патриарха в техническом оснащении типографии Ясской митрополии. Благодарственное посвящение в стихах патриарху Иоакиму было помещено и в издании «Парамейника»(1683). В письме от 29 августа 1683 г. Досифей лично благодарил Московского патриарха за предоставление помощи в восстановлении в Молдавии книгопечатания.

Возрожденная усилиями Досифея типография при Ясской митрополии просуществовала недолго. В 1686 г. Досифей оставил Молдавию и переселился в Польшу, но продолжал поддерживать связь с Москвой.

Приведенные выше некоторые документальные данные говорят о том, что 30–80-е гг. XVII в. были периодом тесных молдавско-русско-украинских культурных связей. Их благотворность сказалась в становлении образования и книгопечатания в Молдавском княжестве. Открытие Славяно-греко-латинской академии и типографии в Яссах привели к расширению грамотности, в определенном смысле к демократизации образования и книжной культуры. Плодотворное сотрудничество русских, молдавских, украинских церковных деятелей в XVII в. внесло значительный вклад в развитие средневековой культуры Молдавского княжества.

А. А. Турилов (ИСл РАН, Москва)

Борьба за власть в Сербии в «Великожупанский» и «Королевский» периоды и отношение к ней церкви (на материале житийной литературы)

1. На протяжении XIII — первой четверти XIV в. сербское государство около десятка раз сталкивалось с ситуацией насильственной смены верховной власти или с попыткой таковой. Ситуация повторялась в каждом поколении представителей династии Неманичей (порой неоднократно) и при смене поколений. В 1202-1204 гг. происходила борьба за власть между сыновьями Стефана Немани Вуканом и Стефаном (будущим Первовенчанным), в 1233 г. старший сын первовенчанного короля Радослав был свергнут братом Владиславом, в 1242 г. верховная власть перешла к Урошу. Последний в конце жизни был свергнут старшим сыном Драгутином (1276), который в 1282 г. был вынужден уступить власть брату Милутину. Сорокалетнее правление Милутина (1282–1321) отмечено двумя попытками лишения его власти. В 1310-х гг. Драгутин безуспешно пытался сделать верховным правителем Сербии вместо брата сына Владислава и почти одновременно попытку свержения отца предпринял его старший сын Стефан (будущий Дечанский). Наконец, за смертью Милутина (1321) последовала вооруженная борьба за престол между Стефаном и его двоюродным и сводным братьями (выступавшими поодиночке), из которой он вышел победителем.

Причины, движущие силы и механизмы периодически возникающей борьбы за власть в условиях феодального общества (находящей многочисленные аналогии в истории других европейских (и, в частности, славянских) стран) достаточно хорошо изучены в исторической литературе. Здесь хотелось бы остановиться на отношении сербской церкви к таким (порой регулярным) случаям насильственной смены верховного правителя в рассматриваемый период и на отражении этого отношения в литературных памятниках XIII — раннего XIV в. вышедших почти без исключения из-под пера духовных лиц. Попутно стоит отметить относительно бескровный характер большинства переворотов в Сербии, и достаточно гуманное (в сравнении, к примеру, с соседними Византией и Болгарией) отношение победителей к побежденным (идет ли речь о свергнутом правителе или о неудачливом претенденте). После победы в начале XIII в. Стефана Первовенчанного над Вуканом и до сражения Драгутина с Урошем в 1276 г. ни один из переворотов не сопровождался крупными военными действиями, за все время

никто из проигравших не только не был лишен жизни (за исключением брата Стефана Дечанского Константина, который, однако, был не казнен, а погиб во время бегства с поля боя), но даже заточен в темницу. Лишь в одном случае, на исходе периода, за поражением последовала физическая расправа — ослепление Стефана Дечанского (носившее, впрочем — судя по последствиям — скорее демонстративный, чем реальный характер). Не применялось и откровенно насильственное пострижение в монахи, хотя в случае с королем Урошем (1276) это событие носило добровольно-вынужденный характер. В большинстве случаев свергнутый правитель (или незадачливый претендент — пример Вукана) получал (либо сохранял) значительный удел в сочетании с достаточно широким набором владетельских прав. Едва ли перечисленные особенности можно объяснить относительной патриархальностью нравов сербского общества в «доцарский» период.

2. Православная церковь в Сербии, являющаяся, как и самое сербское государство, плодом многолетней целенаправленной деятельности первых представителей династии Неманичей, естественным образом была заинтересована в стабильности общества и верховной власти. Исследователям неизвестны случаи поддержки церковными иерархами (и прежде всего главой церкви — архиепископом) претендентов на престол, хотя в силу скудости источников картина, безусловно, является заведомо неполной. Показателен пример св. Саввы, зафиксированный Феодосиевой редакцией версиями его пространного жития, когда архиепископ был вынужден согласиться с низложением своего старшего племянника Радослава (которого он сам венчал королевской короной) и возведением на престол Владислава, чтобы не спровоцировать затяжную междоусобицу [1]. В то же время безусловная асинхронность в большинстве случаев дат правления королей и архиепископов [2] свидетельствует об отсутствии отчетливого стремления светских правителей при смене власти ставить во главе церковной организации «своего человека».

В целом сербские литературные источники содержат очень скудный, но в известном смысле весьма показательный материал о случаях насильственной смены власти в стране. Сербская средневековую литературу в рассматриваемый период (а во многом и позднее) отличает устойчивая моножанровость [3] — большинство ее памятников составляют жития, причем жития, по сути только двух категорий святых — правителей и церковных иерархов. Здесь, в отличие от древнерусской литературы отсутствуют исторические повести (как в самостоятельном виде, так и в форме летописных статей), представляющие отклик на злободневные события, и не получил распространения жанр поучения. При этом в сербской

литературе в рассматриваемый период (в отличие от древнечешской и древнерусской) отсутствует мученическая разновидность правительского жития[4]. Сербские житийные повести посвящены прославлению успешных правителей и церковных иерархов.

В последовательной маргинализации сербскими книжниками — монахами и иерархами — сюжетов, связанных с насильственной сменой правителей не следует видеть исключительно проявления авторского сервилизма и молчаливого признания правоты победителей. Немаловажную роль в этом играло, несомненно, представление о святости династии Неманичей в целом (и, соответственно, каждого ее члена в отдельности) формировавшейся на всем протяжении ее существования[5]. Периодически возникавшие конфликты не должны были нарушать общей гармоничной картины и сознательно приносились в жертву идеальной модели «святородной» династии. Возможно, отмеченная выше внутридинастическая гуманность в отношении побежденных являлась отчасти воплощением этой модели на практике.

Примечания

1 *Теодосије Хиландарац.* Живот светога Савве: Издање Ђ. Даничића / Приредио и предговор написао Ђ. Трифуновић. Београд, 1973. С. 177. В более раннем житии Саввы, написанном Доментианом в правление короля Уроша, в соответствующем месте лишь упоминается факт смены правителя (см.: *Доментијан.* Житије светога Саве / Предговор, превод дела и коментари Љ. Јухас-Георгиевска; издање на српскословенском Т. Јовановић. Београд, 2001. С. 340.

2 См., например: *Podskalsky G.* Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien (865–1459). München, 2000. S. 530.

3 Точнее, вероятно, было бы говорить о бижанровости (жития и службы), но жанр литургической поэзии в данном случае не меняет общей картины.

4 Поэтому безусловно заслуживает серьезного внимания, хотя и с некоторыми оговорками, мнение новейшей сербской исследовательницы о трансформации культа короля Стефана Дечанского (1321–1331) из правительского в мученический только в конце XIV в., под пером Григория Цамблака (*Марјановић-Душанић С.* Свети краљ (Култ Стефана Дечанског). Београд, 2007. С. 361–368.

5 Подробнее об этом см.: *Марјановић-Душанић С.* Владарска идеологија Немањића: Дипломатичка студија. Београд, 1997

Ф. Б. Успенский (ИСл РАН, Москва)

Неканоническое поведение святого в агиографии

В агиографических текстах мы нередко сталкиваемся с нестандартным поведением святого, которое выступает как манифестация его святости (наиболее ярко это проявляется в фигуре юродивого). При этом, как правило, действия святого не выходят за рамки канонических норм. Тем не менее мы знаем примеры (пусть немногочисленные), когда поведение святого вступает в прямой конфликт с церковными установлениями. Далеко не всегда подобное поведение является предметом рефлексии для агиографа, хотя в некоторых случаях он оказывается вынужденным комментировать происходящее. Так, Пафнутий Боровский, не будучи священником, служит обедню. Стефан Пермский и Климент Охридский, не будучи епископами, ставят священников и диаконов. Чем это объясняется? представлением о собственной харизме или элементарным невежеством? Мы не знаем решения этого вопроса (вполне возможно, что здесь нет одного решения), но считаем целесообразным сформулировать саму проблему.

Б. Н. Флоря (ИСл РАН, Москва)

Церковь и ее роль в общественной жизни Древней Руси в изображении княжеского летописания

1. Согласно известиям древнерусских летописных сводов XII в., формирование которых связано с Киевом и Владимиром на Клязьме, духовенству формально принадлежало первое место в обществе, а забота о духовных лицах провозглашалась одним из главных достоинств правителя. Правитель должен был строить и украшать храмы, беспокоиться о нуждах духовных лиц, особенно монахов, снабжая их всем необходимым. На эту заботу духовенство должно было отвечать «молитвой» и «благословением». Эти характеристики отражали представления княжеских летописцев и их заказчиков об идеальной с их точки зрения модели отношений между княжеской властью и церковью. В этой связи следует отметить и летописные известия, в которых акцентировалось право князей выдвигать своих кандидатов на епископские кафедры в их княжествах.

2. В соответствии с такими представлениями во время войн между князьями стало постоянным явлением посягательство на имущество духовных учреждений на земле противника, его рассматривали, по-видимому, как часть имущества враждебного князя. Позднее к этому добавился захват в плен и продажа в рабство духовных лиц, что, впрочем, вызывало общее осуждение. На страницах летописей появляются и враждебные отзывы о церковных иерархах, связанных с землей противника. Вместе с тем в летописных текстах обнаруживаются и свидетельства, относящиеся, главным образом, к последним десятилетиям XII в., о том, что киевский митрополит поставлен Богом, чтобы содействовать прекращению междоусобных войн в «Русской земле». Летописцы сообщают и о некоторых действия митрополитов, направленных на достижение этой цели, но при этом не забывают отметить, что митрополиты предпринимают такие действия по просьбе князей.

3. Ряд известий владимирского летописания показывает, что некоторые князья считали, что они могут давать указания церковным иерархам и в области, относящейся к сфере их исключительной компетенции, как, например, следует ли есть мясо в «Господские праздники». На страницах владимирской летописи сменяющие друг друга на ростовской кафедре иерархи совершают дурные поступки и впадают в заблуждения и порядок в церковной жизни Ростовской земли поддерживается только «рукою благочес-

тивою царскою… благовернаго князя Андрея». Отрицательным образам этих иерархов во владимирской летописи противопоставлена характеристика возведенного Всеволодом на ростовскую кафедру епископа Луки, которого летописец хвалит за «кротость и смирение», за заботу о нищих и бедных. Летописец специально подчеркивает, что епископ успешно противостоял исходящим от дьявола «гордым помыслам». Эта характеристика показывает, чего ожидала княжеская власть от церковного иерарха.

4. Отмеченные владимирским летописцем конфликты между князем и епископами показывают, что церковные иерархи не соглашались с той ролью, которую им хотела отвести княжеская власть. Из послания патриарха Луки Хризоверга Андрею Боголюбскому можно узнать, что собравшиеся в Киеве епископы «оправили» ростовского епископа Леона в его споре с князем, а затем константинопольский патриарх добился его возвращения на ростовскую кафедру. Владимирский летописец обошел молчанием эти факты, представив дело таким образом, что Леон в Византии не смог отстоять свою правоту. Однако в среде русского духовенства сохранялся перевод послания Хризоверга, которое много позже было включено в состав Никоновской летописи.

И. В. Чуркина (ИСл РАН, Москва)

Политический и национальный аспекты борьбы католической и протестантской церквей в словенских землях

Конец XV — XVI в. были переломными в истории Средней Европы, где располагалась Священная Римская империя германской нации, в состав которой входили и словенские земли. Они жили в провинциях Штирия, Каринтия, Крайна. Крайна была по преимуществу словенской, в Штирии и Каринтии словенцы занимали примерно треть их территории.

Кризис в Средней Европе, вызванный сложностью перехода от феодализма к капиталистическим отношениям, сопровождался усилением классовой борьбы, вылившейся в крестьянские войны, с одной стороны, и распространение Реформации, захватившей самые разные слои общества, с другой. Реформация была направлена против идеологии средневекового католицизма, который представлял собою главную опору феодальных порядков. Она привлекла к себе самые различные слои общества, недовольные существующим положением вещей: городское население, низших и отчасти высших феодалов, вплоть до князей, стремившихся поживиться обширными церковными владениями, крестьян.

В словенских землях тяжесть переходного периода усугублялась беспрерывными турецкими набегами, которые продолжались с 1408 г. до начала XVII в. Словенская этническая общность развивалась как народность с неполной социальной структурой. Потеряв независимость в раннее средневековье, (Карантания в 820 г., Нижняя Паннония в 874 г.), предки словенцев лишились своего господствующего класса, который был частично истреблен, а частично слился с победителями. Одним из главных средств подчинения словенцев немецкими завоевателями явилось распространение среди них христианства. Сам факт принятия христианства языческими племенами имел прогрессивное значение, вместе с тем он способствовал порабощению их немецкими феодалами. Христианство не принесло словенцам письменности, как другим южнославянским народам (хорватам, сербам, болгарам) и вплоть до Реформации они развивались как этническая общность дописьменного периода, не имевшая своей интеллектуальной элиты.

В XVI в. положение в словенских землях изменилось. Усилились города, население их по преимуществу являлось словенским. Так, согласно фискальной переписи 1600 г., из городов

Крайны и Нижней Штирии только три имели преобладающее немецкое население, четыре города были двуязычными, а в остальных 13 превалировало словенское население [1]. Стал проявляться интерес к словенскому языку и у представителей феодального класса. На это указывает просьба сословий Крайны в 1527 г. к своему государю заменить наместника Вальфганга Мага, во-первых, потому, что он не является уроженцем Крайны, а во-вторых, потому, что он не знает словенского языка [2].

Первые протестанты появились в словенских городах в 20-е гг. XVI в. Так, уже в 1523 г. вокруг триестского епископа Петра Бономо образовался кружок, в который входили представители духовенства и горожане. В нем изучались идеи гуманистов одновременно с идеями лютеранства. В занятиях кружка принимал участие и будущий глава словенских протестантов Примож Трубар. В Любляне, центре провинции Крайны, первый протестантский кружок организовал в 1529 г. Матия Кломбнер, писарь провинциальных сословий. В него входили главным образом горожане.

В 30-е гг. протестантизм продолжал распространяться по словенским землям, охватывая городское население и духовенство. С начала 40-х гг. в ряды протестантов все более активно стало вступать дворянство, в том числе и крупное. Это было связано в том числе с попыткой центральных властей ограничить права сословий и усилить централизацию.

Сословные собрания сформировались к началу XV в. Они делились на 4 палаты (скамьи): высшего духовенства, крупных феодалов, мелкого и среднего дворянства и горожан. В краинском сословном собрании в 1543 г. соотношение представителей этих групп населения было следующим: 12 прелатов, 7 представителей знати, 62 депутата от дворян и 11 депутатов от городов. Таким образом, сословные собрания представляли собою организацию по преимуществу феодалов. В их компетенцию входило: сбор налогов, большая часть которых шла государю провинции, но часть оставалась на местах. С 40-х гг. XV в. сословия определяли и сумму чрезвычайных налогов, которые все чаще стали собирать Габсбурги. Деньги им были нужны на содержание армии для борьбы с турками и соседями (венграми и Венецией). Для их получения Габсбурги были должны идти на существенные уступки сословиям провинций. Только при императоре Максимилиане I была предпринята попытка укрепитть центральную власть. Он объединил провинции Штирию, Каринтию и Крайну в административное образование Внутреннюю Австрию, создал там правительство, которому передал право собирать налоги, отдавать его земли в аренду, судить население. Эта попытка кончилась крахом, однако и последующие государи пытались воплотить стремления

Максимилиана I в жизнь. Противостояние с центральной властью привело часть феодалов, в том числе и крупных, в лагерь протестантов. К протестантам принадлежали представители таких знатных фамилий как Ауэрсперги, Ламберги, Турны, Унгнады. Протестантизму сочувствовали и некоторые представители крупного духовенства, например, триестский епископ Бономо, коперский епископ Вергерий, люблянский епископ Кациянер. Впервые сословия открыто выступили против Габсбургов в 1542 г., когда представители сословий Габсбургских владений в обмен на указание императора упорядочить чрезвычайные налоги потребовали признать свободу исповедования протестантизма.

Крестьянство и низшие слои горожан почти не были затронуты идеями протестантизма. Об этом говорят свидетельства видных прелатов конца 90-х гг. XVI в. — аквилейского патриарха Барбара и люблянского епископа Хрена. Барбар отмечал, что в Крайне и Штирии бóльшее число дворян являются лютеранами, в то время как крестьяне почти все католики. По оценке Хрена, только одна двадцатая горожан Любляны исповедовала католицизм, и это — беднейшие слои населения.

Протестанты были убеждены, что не церковь является посредником между людьми и богом, но сами люди достигают спасения с помощью веры. Познать же ее можно было только с помощью чтения религиозных книг. Поэтому протестанты стремились к грамотности своей паствы. Подавляющее большинство жителей словенских земель знало только словенский язык, не имевший письменности. Местные протестанты одной из своих главных задач, решение которой способствовало бы распространению протестантизма, видели в том, чтобы создать словенский письменный язык и наладить печатание на нем религиозных книг. В 1550 г. в Тюбингене (Вюртембург) вышли две первые словенские книги: «Катехизис» и «Абецедник». Их автором был Примож Трубар. В основу письменного языка он положил диалект своего родного села Ращицы (Внутренняя Крайна), а алфавитом выбрал готический шрифт. Последующие книги Трубар печатал латиницей.

Трубар происходил из крестьянской семьи. Он был католическим священником, к этому времени уже перешедшим на позиции протестантизма. Причину заняться изданием книг на родном языке он объяснял любовью к соотечественникам, которых он называл в предисловиях к своим книгам «мои любимые словенцы».[3] Он один из первых дал своему народу это имя, которое впоследствие употребляли в своих трудах и его ученики Адам Богорич и Юрий Далматин. Трубар искренне любил «наш бедный, простой, добросердечный словенский народ», горячо сочувствовал ему и главной причиной его бедности считал отсталость и недостаток культуры.

После заключения в 1555 г. Аугсбургского мира, постановившего, что исповедание своих подданных определяет государь, дежельный главарь Штирии и великий жупан Вараждина барон Иоганн Унгнад покинул свою родину и поселился в Вюртембурге, государь которого был протестантом. Там в Урахе недалеко от Тюбингена он основал в 1558 г. типографию, которая так и называлась «Словенская, хорватская и кириллицкая типография». Позднее она получила название Библейский институт. В типографии вплоть до 1565 г. печаталась протестантская литература. За время своего существования Библейский институт выпустил в свет 4 словенских, 5 итальянских и 15 хорватских книг, напечатанных глаголицей, кириллицей и латиницей.[4] Некоторое время Трубар заведовал им.

В 1561 г. Трубар вернулся в Любляну по настоятельной просьбе краинских сословий. В 1563 г. от единой протестантской церкви в Крайне отделилась словенская протестантская церковь, первым ее суперинтедантом стал Трубар. Ему наследовали Себастьян Крель, Юрий Далматин, Фелициан Трубар, сын Приможа. Священники, принадлежавшие к словенской протестантской церкви, вели богослужение и молились на словенском языке. С 1575 г. протестантские священники в словенских районах Каринтии и Штирии, опираясь на труды словенских протестантов Крайны, тоже стали употреблять словенские молитвы и обряды.

60–70-е гг. XVI в. стали временем расцвета протестантизма в словенских землях, центром его являлась Крайна. В Любляне с 1563 г. работала протестантская школа, просуществовавшая до 1598 г. Языком обучения в ней являлся немецкий язык, но в первых классах при изучении латыни использовали словенский. Протестантские школы открылись в главных городах Штирии и Каринтии (в Граце в 1570 г., в Целовце /нем. Клагенфурт/ в 1563 г.) [5]. В 1575–1582 гг. в Любляне действовала типография Янеза Мандельца. За время своего существования она опубликовала 25 книг на словенском, хорватском, немецком языках.

Главной заслугой протестантов явилось написание ими и издание словенских книг, язык которых лег в основу словенского письменного языка. Всего ими было опубликовано около 50 книг, половина из которых была создана П. Трубаром. В 1584 г. по заказу и на средства краинских сословий была издана Библия на словенском языке. Ее перевод осуществил Юрий Далматин. Издание Библии явилось важным шагом в оформлении словенского книжного стандарта, который в своей основе сохранялся 200 лет [6]. В том же 1584 г. увидела свет первая словенская грамматика, написанная на латинском языке директором протестантской

школы в Любляне Адамом Богоричем. В предисловии Богорич определил место словенцев среди европейских народов, указав, что они принадлежат к обширному племени славян. Большую роль в дальнейшем развитии школьного образования в словенских землях сыграл «Церковный устав», написанный Трубаром и опубликованный им в 1564 г. Наиболее интересный его раздел посвящен школе. Трубар считал, что в каждом приходе должна быть школа, где мальчиков и девочек должны обучать читать и писать по-словенски, учить их словенским молитвам и катехизису. В городах предполагалось устройство школ с немецким языком обучения. «Церковный устав» был запрещен властями, а Трубар, несмотря на просьбы сословий, должен был в 1565 г. навсегда покинуть родину.

С переменным успехом сословия продолжали бороться с Габсбургами. Последним их достижением стало дарование протестантам государем Внутренней Австрии эрцгерцогом Карлом в 1578 г. на собрании сословий Штирии, Каринтии и Крайны крупных привилегий. Дворянство получило свободу совести и богослужения, горожане — свободу совести. Четырем городам Внутренней Австрии было разрешено иметь протестантские школы. Но эти привилегии были отменены после смерти Карла в 1596 г. его сыном Фердинандом. Ярый католик он решительно стал бороться с протестантами, и сословия не сумели ему противостоять. В 1599 г. по его указу из Внутренней Австрии были изгнаны все горожане, не вернувшиеся к католичеству, в 1628 г. та же участь постигла и дворян-протестантов. На этом и закончилась борьба сословий против центральной власти.

Деятельность протестантов имела огромное значение для развития словенского народа, способствовала поднятию уровня его культуры. Создание словенского письменного языка и литературы на нем объединило различные части словенского этноса, у словенцев начала складываться своя интеллигенция. Эпоха реформации стала важным этапом на пути превращения словенского этноса в современную нацию.

Примечания

1 *Golec B.* Regionalne raylike v jezikovni podobi prebivalstva slovenskih celinskih mest med 16. in 18. stoletjem // Zgodovinski časopis. Ljubljana. 2003. № ½. S. 28–30.

2 *Vilfan S.* Struktura stanov, deželne finance in reformacija // Zgodovinski časopis. 1995. № 2. S. 178.

3 *Rupel M.* Primož Trubar. Ljubljana. 1962. S. 70, 71.

4 *Štih P., Simoniti V.* Slovenska zgodovina do razsvetljenstva. Ljubljana. 1996. S. 199.

5 *Žnidaršič L.* Šolanje, vzgoja in izobražba duhovnikov ljubljanske škofije pred tridentskim koncilom // Zgodovinski časopis. 1998. № 4. S. 481.

6 *Simoniti V.* Slovenska zgodovina zgodnjega novega veka. Ljubljana. 1999. S. 41, 42.

Научное издание

Церковь в общественной жизни славянских народов в эпоху Средневековья и раннего Нового времени.
Материалы конференции

Издательство «Индрик»

Формат 60×90 1/16. Печать офсетная.
7 п. л. Тираж 150 экз. Заказ № 872
Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов
в ППП «Типография „Наука“».
121099, Москва, Г–99, Шубинский пер., д.-6